مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما

فلسفه اخلاق

علی یحیایی

بسم الله الرحمن الرحیم

فلسفه اخلاق

نویسنده:

علی اکبر یحیایی

ناشر چاپی:

مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فلسفه اخلاق

مشخصات کتاب

فلسفه اخلاق

کد: ۷۷۴

تدوین: علی یحیایی

ناشر و تهیه کننده: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

لیتوگرافی: سروش مهر

چاپ و صحافی: نگارش

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۳

شمارگان: ۱۵۰۰

بها: ۱۱۰۰ تومان

نشانی: قم، بلوار امین، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

پست الکترونیکی: Email: IRC@IRIB.COM

تلفن: ۲۹۳۵۸۰۳ و ۲۹۱۰۶۰۲ نمابر: ۲۹۳۳۸۹۲

شابک: ۲-۰۷-۸۶۰۶-۹۶۴ \ ISBN: 964-8606-07-2

ص: ۱

اشاره

فهرست مطالب

ص: ۷

...

سرآغاز

اشاره

رسالت رسانه صـدا و سـیما به عنوان دانشـگاهی بزرگ و فراگیر که در آن، درس دین، اخلاق و انسانیت آموخته می شود، بر هیـچ کس پوشـیده نیست. رسـالتی که معمـار بزرگ انقلاـب اسـلامی، آن را «مربی»، «ارشاد کننـده»، «خـدمت گزار» و تعالی بخش «کشور»، «جوان ها» و «مردم» و نیز بازتاب دهنده اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله نام نهاد. (۱)

اکنون ماییم و این بار گران مسئولیت الهی تا چگونه آن را به مقصـد رسانیم و از عهـده آن برآییم. به یقین، اگر بناست رسانه های گروهی کشور اسـلامی به ویژه رسانه صدا و سـیما، دانشـگاهی برای نشر معارف اسلامی و پشتیبان اسلام راستین در برابر انـدیشه های مخالف اسـلام و اخلاق باشـد. نخستین گام برای گردانندگان امور این دسـتگاه، برخورداری از شـناخت لازم در زمینه معارف اسلامی است تا به بی راهه نروند. این امر بسیار روشن و بدیهی است؛ زیرا شناخت و آگاهی نسبت به هر چیزی، مقدمه انجام و اجرای آن خواهد بود.

بایـد دانست امروزه در دنیـایی زنـدگی می کنیم که به قول امـام خمینی رحمه الله، کـارتر نیز خود را اسـلام شـناس معرفی می کند، روزگاری که

ص: ۸

۱- امام خمینی رحمه الله، کلمات قصار، صص ۱۷۸ _ ۱۸۱.

قرائت های گوناگونی از اسلام عرضه می شود و گروه ها و اشخاص مختلف، به قرائت های متفاوتی از اسلام دست می زنند. شاید سرّ این که آن عزیز از ابتدا بر مفهوم اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله تکیه می کرد، همین بود که آن چه محور هدایت و مایه تکامل و تعالی بشر است، اسلامی است که از متن حقیقت و از سرچشمه وحی جوشیده و با هیچ هوی و هوس و اهداف شومی آمیخته نشده باشد.

بر این اساس، پیش از هر چیزی باید تصویری هرچند اجمالی از معارف اسلامی در صفحه ذهنمان پدید آوریم؛ معارفی که به شمیم ناب محمدی صلی الله علیه و آله عطرآگین شده باشد تا در پی انجام تکلیف و رسالت بزرگی که بر دوشمان نهاده شده است، حرکت کنیم. در این میان، پرسش این است که آیا چنین معارفی برای اهل رسانه فراهم شده است؟ چگونه و از چه کسانی باید معارف ناب را بپذیریم؟ باری، «نه هر که سر بتراشد، قلندری داند». پس چه باید کرد؟

باید دانست بهترین راه و مطمئن ترین روش، راه امام خمینی رحمه الله و آنانی است که ایشان با صراحت یا به طور ضمنی، اندیشه و کردارشان را تأیید کرده است. اندیشمند متعهد، استاد شهید مرتضی مطهری رحمه الله در صدر صاحب نظرانی قرار دارد که امام خمینی رحمه الله همه کتاب ها و نوشته هایش را بدون استثنا، خوب و ارزشمند می دانست و همیشه سفارش می کرد که از دانش به یادگار مانده از آن شهید بزرگوار، بیش تر و بهتر بهره بگیرند امام راحل رحمه الله تأکید داشت حتی در جاهایی که از شهید مطهری رحمه الله سخنی در دست نیست، هم فکران او می توانند جای خالی اش را پر کنند.

با این نگاه، در پی ترسیم نظام فکری اسلام برآمدیم؛ نظامی که معمار

آن در عصر حاضر، امام خمینی رحمه الله بود و رادمردانی چون شهید مطهری رحمه الله ترجمان آیات آن بودند. هرچند کار ویژه ای برای جمع آوری دیدگاه های آن شهید مطهر انجام شده بود، ولی در قدم نخست، رسانه ای نبود. افزون بر آن، به صورت منسجم به نظام فکری اسلام پرداخته نشده بود و به جز آن، از آرا و نظرهای دیگران نیز در تکمیل مباحث بهره نگرفته بودند. بر این اساس از نظرگاه اندیشمندان و متفکران هر رشته تخصصی در کنار دیدگاه بزرگانی چون حضرت امام رحمه الله، مرحوم علامه طباطبایی، استاد شهید مرتضی مطهری و استاد مصباح یزدی _ که جزو نظریه پردازان اصلی بودند _ استفاده شده است.

از این رو، کوشیدیم با یاری پژوهشگران توانا، از دریای معارف اسلامی، گوهرهای خوش تراش را به دست آوریم و برای بهره برداری در اختیار رسانه صدا و سیما قرار دهیم.

اهداف طرح

اشاره

اساسا باید دریافت که این طرح چه مقاصدی را پی گرفته است و به چه نتیجه ای خواهد رسید.

هدف اصلی این طرح، فراهم آوردن زمینه لازم برای انجام تکلیف الهی دست اندر کاران رسانه صدا و سیما در عرصه تبلیغ، ترویج، نشر و دفاع از مبانی اسلام، اخلاق و کرامت آدمی است. البته در این راستا، اهداف دیگری نیز وجود دارد که به آن ها اشاره می شود:

الف) تقویت مبانی اعتقادی مدیران سازمان

یکی از اهداف مورد توجه این طرح، تقویت مبانی کارکنان صدا و سیما به ویژه مدیران آن است که بخشی از مسئولیت هدایت جامعه را بر عهده دارند و تکلیف الهی هدایت انسان ها به سوی مقصد اعلی و وظیفه

ص: ۱۰

باروری و تقویت اندیشه مردم را بر دوش می کشند. بنابراین، آنان در گام نخست باید با معارف اسلامی آشنا بوده و به منابع و مآخذ این معارف دسترسی داشته باشند. با توجه به سنگینی این وظیفه، دست یابی به چنین منابع و مآخذی و آگاهی یافتن از معارف دینی، کاری بس سنگین و دشوار می نمود. امید است این طرح، کمکی باشد برای اهل رسانه در راه رسیدن به اهداف والای رسانه صدا و سیما.

ب) کمک به برنامه سازان

برنامه سازان رسانه صدا و سیما برای اجرای طرح های خود همواره نیازمند آگاهی یافتن از اصول و معارف اسلامی هستند تا از افتادن در ورطه خطاهای بزرگ در امان بمانند. برای مثال، اگر موضوع بی پایه و اساس قطام در سریال امام علی رحمه الله این قدر برجسته نمی شد یا اگر نویسندگان سریال های گوناگون، از احکام اسلام به درستی آگاهی داشتند، دیگر در مورد قصاص، سریالی نمی ساختند که در آن، پدر، مادر و فرزندان نسبت به خون پدر گذشت کنند، ولی همسر مقتول با پافشاری خود خواستار قصاص شود و دادگاه اسلامی نیز حرف او را بپذیرد. این در حالی است که در احکام اسلام، زن نمی تواند قصاص همسر خود را مطالبه کند. بسیاری از این گونه اشتباه ها که دامن گیر برنامه سازان می شود، در دسترسی نداشتن آنان به اطلاعات کافی ریشه دارد.

ج) وجود میزانی برای سنجش افکار اندیشمندان

از جمله اهداف این طرح، تهیه محور و میزان برای شناخت افکار و نقد و بررسی عقاید و نظرهای موجود در جامعه است. همواره برنامه هایی از رسانه صدا و سیما تهیه و عرضه می شود که به نقد و بررسی افکار اندیشمندان یا عقاید و رفتارهای مطرح در سطح جامعه می پردازد. چه

ص: ۱۱

بسا این عقایـد و افکار در سـطح جامعه موج می آفرینـد و مدت ها اذهان مردم را به سوی خود جلب می کند یا احیانا موجب انحراف بسـیاری از مردم می گردد. رسانه صـدا و سـیما در راسـتای هـدف الهی خود بایـد در پی جلوگیری از انحراف جامعه اقدام کند. برای نمونه، در زمینه بحث مردم سالاری باید دانست آیا اسلام، دموکراسی را به معنای مطلق پذیرفته یا نوع خاصی از مردم سالاری را پیشنهاد می کند؟

این موضوع مـدت هـا اذهان مردم را به خود مشـغول کرده و گروه های مختلف و احیانا معانـد جمهوری اسـلامی برای دسـت یابی به اهـداف خود به این مسأله دامن می زننـد. رسانه صـدا و سـیما وظیفه دارد این موضوع را با صـبغه اسـلامی آن مطرح و اذهان مردم جامعه را با واقعیت آشنا کند.

ساختار بحث

اشاره

پس از بیان ضـرورت بحث و اهداف آن، باید دانست که کدام طرح و ساختاری برای دسته بندی و طبقه بندی علوم و معارف اسلامی مناسب است. با بررسی چندین طرح این نتیجه به دست آمد که طرحی تلفیقی تهیه شود. البته راه برای اصلاح و تغییر، هم چنان باز است تا از اشکال ها و ایرادها غافل نمانیم. این طرح در چند محور مطرح می شود که عبارتند از:

۰. مباحث تمهیدی

اشاره

۱. شناخت؛

۲. منطق؛

۳. فلسفه؛

۴. تاریخ فلسفه.

ص: ۱۲

۱. عقاید

۱ _ ۱ _ خداشناسی و توحید

۲ _ ۱ _ نبوت

۳ _ ۱ _ امامت

۴ _ ۱ _ معاد

۵ _ ۱ _ عدل

۶ _ ۱ _ جهان شناسی

۷ _ ۱ _ انسان شناسی

۸ _ ۱ _ قرآن شناسی

۲. اخلاق

۱ _ ۲ _ فلسفه اخلاق

۲ _ ۲ _ خودشناسی برای خودسازی

۳ _ ۲ _ اخلاق فردی در اسلام

۴ _ ۲ _ اخلاق اجتماعی در اسلام

۵ _ ۲ _ برنامه های عبادی در اسلام

۶ _ ۲ _ سیر و سلوک در اسلام

۳. احکام

۱ _ ۳ _ مباحث تمهیدی

۲ _ ۳ _ احکام عبادی

۳ _ ۳ _ احکام فردی

۴ _ ۳ _ احکام اجتماعی

۴. تاریخ اسلام

۱ _ ۴ _ مباحث تمهیدی

ص: ۱۳

۲ _ ۴ _ تاریخ نقلی اسلامی

۳ _ ۴ _ تاریخ علمی و مبانی اسلامی

۴ _ ۴ _ تاریخ نگاری اسلامی

۵. مباحث روز

۱ _ ۵ _ تجربه دینی

۲ _ ۵ _ پلورالیزم دینی و تکثرگرایی

۳ _ ۵ _ معرفت دینی و هرمنوتیک

۴ _ ۵ _ سکولاریزم

هر قسمت از زیر مجموعه های بسیاری تشکیل می شود که پس از پایان تحقیق در هر موضوع، فهرست آن تهیه و در پایان مبحث مورد نظر افزوده می گردد.

کاربرد طرح

برای افزایش کارآیی این طرح به موارد زیر می توان اشاره کرد:

الف) تهیه نرم افزار از طرح و قرار دادن در اختیار مراکز استان ها؛

ب) قرار دادن کتاب ها و جزوه های این مباحث در اختیار اهل رسانه؛

ج) ورود به شبکه اینترنت یا اینترانت.

پس از انتشار کتاب معرفت شناسی تطبیقی (شناخت) که اولین مجموعه از نظام فکری اسلام بود، اینک فلسفه اخلاق از سلسله مباحث نظام فکری با اندکی تغییر به صورت کتاب توسط پژوهشگر ارجمند جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای علی یحیایی آماده شده است، تقدیم فرزانگان ارجمند می گردد، امید که در فرصت های آتی مجلّدات

دیگر این مجموعه برای بهره برداری بیشتر در قالب کتاب آماده نشر گردد.

در پایـان، از همه بهره وران، اندیشـمندان و همه صـاحب نظران انتظار داریم تا با بیان نظرها و انتقادهای خود درباره این طرح، یاریگر ما بوده و در اصلاح و غنای آن سهیم باشند.

انّه ولی التوفیق

اداره کل پژوهش

مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

...

ص: ۱۵

بخش اول مفاهیم و کلیّات

اشاره

...

ص: ۱۷

فصل اول: تعریف و جایگاه فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق

اشاره

فلسفه اخلاق چنان که از نامش پیداست، پژوهشی فلسفی درباره اخلاق است. (۱)

از آنجا که عنوان بحث، فلسفه اخلاق می باشد، لازم است در ابتدا معنای واژه[های فلسفه و] اخلاق را توضیح دهیم و با بیان علوم مربوط به اخلاق، جایگاه فلسفه اخلاق و هدف این علم را مشخص کنیم تا اهمیت پرداختن به مباحث این علم نیز روشن شود. (۲)

۱. معنای لغوی و اصطلاحی فلسفه

اشاره

[برای تبیین معنای لغوی و اصطلاحی فلسفه، آن را در دو بخش جداگانه مطرح می کنیم].

الف) معنای لغوی فلسفه

این لغت، ریشه یونانی دارد [و] مصدر جعلی عربی کلمه «فیلوسوفیا» است. کلمه فیلوسوفیا مرکب است از دو کلمه: «فیلو» و «سوفیا»؛ کلمه فیلو به معنی دوستداری و کلمه سوفیا به معنی دانایی است؛ پس کلمه

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمد فتحعلی خانی، قم، دفتر نشر و تحقیقات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷ . ص ۷

۲- ۲. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس . سره، ۱۳۷۹ ، چاپ پنجم، ص ۱

فیلوسوفیا به معنی دوستداری ــ دانایی است و افلاطون، سقراط را «فیلوسوفس» به معنی دوستدار دانایی معرفی می کند. بنابراین، کلمه «فلسفه» که مصدر جعلی عربی است، به معنی فیلسوف گری است. (۱)

در قرن پنجم پیش از میلاد، گروهی قبل از سقراط پدید آمدند که خود را «سوفیست» یعنی حکیم و دانشمند می نامیدند. این گروه با وجود دارا بودن آگاهی بسیار از دانش زمان خود به حقایق ثابت، باور نداشتند [و] بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جزمی و یقینی نمی دانستند. [آنان]ادراک انسان را مقیاس حقیقت و واقعیت در نظر می گرفتند و اساسا حق و باطل [را] تابع اندیشه انسان [می دانستند] و در نتیجه حقایقی ورای اندیشه انسان [را قبول نداشتند] و در استدلال های خود مغالطه به کار می بردند. (۲)

به تدریج واژه «سوفیست» که به معنای حکیم و دانشور بود به دلیل این که به لقبی برای این گونه افراد تبدیل شده بود، معنای اصلی خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتی برای شیوه تفکر و استدلال مغالطه آمیز درآمد و مفهوم مغالطه کار به خود گرفت و سوفیست گری، مترادف با مغالطه کاری شد. همین واژه است که در زبان عربی به صورت «سوفسطی» درآمده و واژه «سفسطه» از آن گرفته شده است و اکنون در نزد ما به معنی مغالطه کاری است. (۳)

معروف ترین اندیشمندی که در برابر سوفیست ها قیام کرد و به نقد

ص: ۲۰

۱- ۱. آشنایی با علوم اسلامی، مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، بی تا، صص ۱۲۵ و ۱۲۶

۲- ، ۲. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح، بی جا، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ چاپ چهارم، ج ۱، صص ۲۵ و ۲۶ ؛ آشنایی با علوم اسلامی، صص ۱۲۵ و ۱۲۶

۳- ۳. آموزش فلسفه، ص ۲۶ ؛ آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۲۶

افکـار و آرایشان پرداخت، سـقراط بود. وی خود را «فیلاسوفس» یعنی دوسـتدار علم و حکمت نامیـد. همین واژه است که در زبان عربی به شکل «فیلسوف» درآمده و کلمه «فلسفه» از آن گرفته شده است. (۱)

تاریخ نویسان فلسفه، علت انتخاب این نام را دو چیز دانسته اند: یکی تواضع و فروتنی سقراط که همیشه به نادانی خود اعتراف می کرد، و دیگری تعریض بـه سـوفیست هـا کـه خـود را حکیـم می خواندنـد؛ یعنی بـا انتخـاب این لقب می خـواست به آنها بفهماند که شـما چون برای مقاصد مادی و سیاسـی به بحث و مناظره و تعلیم و تعلّم می پردازید، شایسته این نام نیستید و حتی من که با دلایل محکم، پندارهای شـما را رد می کنم خود را سـزاوار این لقب نمی دانم و خود را فقط «دوستدار حکمت» می دانم. (۲)

به تدریج کلمه فیلوسوفیا، برعکس کلمه سوفیست که از مفهوم دانشمند به مفهوم مغالطه کار سقوط [کرد]، از مفهوم دوستدار دانش به مفهوم دانشمند ارتقا یافت و کلمه فلسفه نیز با دانش مترادف شد.(۳)

ب) معنای اصطلاحی فلسفه

واژه فیلسوف به [مفهوم] اصـطلاحی پیش از سـقراط به کسـی اطلاـق نشـده و بی درنـگ پس از سـقراط نیز کسـی به این نـام خوانـده نشـده است. لغت فلسـفه نیز در آن ایام هنوز مفهوم مشـخص نداشـته است و می گوینـد ارسـطو نیز این واژه را به کار نبرده است و اصطلاح فلسفه و فیلسوف

۱- ۱. آموزش فلسفه، ص ۲۶

۲- ۲. همان.

۳- ۳. آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۲۶

بعدها رایج شده است.(۱)

از هنگامی که سقراط خود را فیلسوف نامید، واژه فلسفه همواره در برابر واژه سفسطه به کار می رفت [و] نام یک فن و دانش خاص نبود و همه دانش های حقیقی و عقلی مانند فیزیک، شیمی، طب، هیأت، ریاضیات و الهیات را دربرمی گرفت و تنها [علوم] قراردادی و نقلی مانند لغت، صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث و فقه، از قلمرو فلسفه خارج بود. (۲)

بدین ترتیب، به دلیل مفهوم عام این واژه، کسی فیلسوف نامیده می شد که جامع همه علوم عقلی آن زمان، شامل الهیات، ریاضیات، طبیعیات، سیاسیات، اخلاقیات و منزلیات باشد. و به این اعتبار می گفتند: «هرکس فیلسوف باشد جهانی می شود علمی، مشابه جهان عینی». (۳)

[براساس این معنا] فلسفه، اسم عامی برای همه علوم حقیقی به شمار می آمد و به دو دسته کلی علوم نظری و علوم عملی تقسیم می شد.

علوم نظری [یا] فلسفه نظری آن است که درباره اشیا، آن چنان که هستند بحث می کند و شامل طبیعیات یا فلسفه سفلا، ریاضیات یا فلسفه وسطا و الهیات یا فلسفه علیا بود. طبیعیات به نوبه خود شامل رشته های کیهان شناسی و معدن شناسی و گیاه شناسی و حیوان شناسی می شد و ریاضیات به حساب و هندسه و هیأت و موسیقی انشعاب می یافت و الهیات به دو بخش مابعدالطبیعه یا مباحث کلی وجود، و الهیات بالمعنی الاخص و خداشناسی تقسیم می شد.

۱- ۱. همان.

۲- ۲. همان، ص ۱۲۷ ؛ آموزش فلسفه، صص ۲۶ و ۲۷

۳- ۳. آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۲۷

علوم عملی [یا] فلسفه عملی آن است که درباره افعال انسان آن چنان که باید و شایسته است بحث می کند و به سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می شود.

پس [براساس معنای اول از کلمه «فلسفه»] فیلسوف کامل یعنی جامع همه علوم نام برده.(۱)

و اصطلاح دوم [فلسفه] بعضی از علوم قراردادی را هم دربرمی گیرد.(۲) و اصطلاح سوم [فلسفه]، مخصوص به معرفت های غیرتجربی است که از روش غیرتجربی بهره می گیرد و در مقابل علم (= معرفت تجربی) به کار می رود. فلسفه به این معنا همه معرفت های تعقلی (غیرتجربی) به جز ریاضیات را دربرمی گیرد. معرفت هایی همچون منطق، شناخت شناسی، هستی شناسی (متافیزیک)، خداشناسی، روان شناسی نظری (= غیرتجربی)، زیباشناسی، اخلاق و سیاست. هرچند در این زمینه کم و بیش اختلاف نظرهایی وجود دارد و گاهی فقط به معنای فلسفه اُولی یا متافیزیک به کار می رود و بنابراین می توان آن را اصطلاح چهارمی تلقی کرد. [به عبارت دیگر]برخی افراد، فلسفه را به بخشی از فلسفه [به] معنای اول اطلاق می کنند؛ یعنی هر گاه کلمه فلسفه را به کار می برند مرادشان «مابعدالطبیعه» است (۳) که به نام های فلسفه اُولی، فلسفه علیا، علم اعلی، علم کلی، الهیات و متافیزیک خوانده می شود. لغت فلسفه [در این] معنا از شعب سه گانه فلسفه نظری است و تعریف [آن] عبارت است از: «علم به احوال موجود از آن رو که موجود است نه به

ص: ۲۳

۱- ۱. همان، صص ۱۲۷ و ۱۲۸ ؛ آموزش فلسفه، ص ۲۷

۲- ۲. آموزش فلسفه، ص ۶۵

۳- ۳. فلسفه اخلاق، محمد فتحعلی خانی، ص ۸

آن دلیـل که تعیّن خـاص دارد، مثلاًـ جسم است یـا کم یا کیف است، یا انسان یا گیاه است و غیره» یعنی موجود از آن رو که نـوع خـاص است آن احوال و احکـام و آثـار را نـدارد، بلکه به آن دلیـل دارای آن احکـام و احوال و آثـار است که «موجود» است. به عبـارت دیگر جهـان گـاهی از نظر کثرت و موضوعات جـداگانه مورد مطالعه قرار می گیرد و گاهی از نظر وحـدت، یعنی «موجود» را از آن رو که موجود است به عنوان یـک «واحـد» در نظر می گیریم و مطالعات خود را درباره آن «واحـد» که شامل همه چیز است ادامه می دهیم. (۱)

۲. معنای لغوی و اصطلاحی اخلاق

اشاره

[برای تبیین معنای لغوی و اصطلاحی اخلاق بحث را در دو قسمت جداگانه مطرح می کنیم]:

۱.۲. معنای لغوی اخلاق

کلمه اخلاـق که جمع خلق است، در لغت به معنـای یـک صـفت نفسـانی یا یک هیأت راسـخه است؛ یک حالتی که در نفس رسوخ داشـته باشـد و موجب شود تـا افعالی که با آن صـفت متناسـبند بـدون احتیاج به تروّی، یعنی فکر کردن و سـنجیدن، از انسان صادر شونـد. مثلاً کسانی که دارای ملکه راسـخه خلق سـخاوت هسـتند، دیگر در موقع بذل و بخشـش دچار تردید نمی شوند که آیا بخشـش بکنند یا نه، بلکه خود به خود جهت فعل را رجحان می دهند. حال این [ملکه راسـخه] باید در اثر تکرار عمـل پیـدا شود، یا ممکن است در اشـخاص، ذاتی باشـد؛ زمینه های فطری داشـته باشـد؛ یا از راه وراثت پیـدا شود و یا عوامل دیگری داشته باشد،

۱- ۱. آشنایی با علوم اسلامی، صص ۱۲۸ و ۱۳۰

بحث هایی را برانگیخته است ولی در مفهوم خلق [اینها دخالتی ندارند]؛ چنانچه فرقی در این مفهوم نیست که آن هیأت راسخه فضیلت باشد یا رذیلت؛ از این رو می گوییم: اخلاق فاضله و اخلاق رذیله. (۱)

۲.۲. معنای اصطلاحی اخلاق

[کلمه اخلاق از لحاظ اصطلاحی دارای سه معنا است]:

۱. کلمه اخلاق در اصطلاح گاهی به معنای لغوی خود یعنی صفات نفسانی می آید.

۲. گاهی هم به عنوان صفت فعل به کار می رود؛ یعنی کار اخلاقی که منظور، تنها صفات نفسانی نیست؛ اگرچه هنوز به صورت یک هیأت راسخ هم در نفس پدید نیامده و از روی فکر و تأمّل و تروّی هم انتخاب شده، ولی در عین حال، موصوف به اخلاق فاضله یا رذیله می شود.

تفاوت این دو اصطلاح این است که در اصطلاح اول، منظور، آن هیأت راسخه نفسانی است ولی در اینجا حتی اگر حالی(۲) هم باشد، بدون این که در نفس رسوخ داشته باشد، متّصف به فضیلت و رذیلت می شود. [به عبارت دیگر در معنای اصطلاحی دوم، اخلاق شامل]تمامی صفات نفسانی که منشأ کارهای پسندیده یا ناپسند است می شود، چه آن صفت به صورت پایدار و راسخ باشد و چه ناپایدار و زودگذر. (۳)

۳. گاهی [نیز واژه اخلاق] فقط در مورد اخلاق فاضله به کار می رود [و]می گویند: [ایثار] اخلاقی [و] خوب است [یا دزدی]غیراخلاقی [و

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۶ ، چاپ ششم، ص ۹

۲- ۲. حال در مقابل ملکه است.

۳- ۳. همان، صص ۹ و ۱۰ ، فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۱۶

]ناشایسته است.(۱) در این اصطلاح سوم، فرقی بین حال و ملکه نیست، و واژه اخلاق به معنای اخلاق فاضله شامل حالات و ملکات پسندیده ــ هر دو ــ می شود. (۲)

۳. تعریف علم اخلاق

علم اخلاق علمی است که درباره انواع صفات خوب و بد و کیفیت اکتساب صفات فاضله و یا دور کردن صفات رذیله بحث می کند، صفاتی که با افعال اختیاری انسان ارتباط دارد. (۳)

۴. تعریف فلسفه اخلاق

ما پیش از ورود به علم اخلاق این اصل موضوعی را که کارهای خوب و بدی داریم و ملاک هایی برای تقسیم کارها به خیر و شر یا حُسن و قبح وجود دارد، پذیرفته ایم. در فلسفه اخلاق درباره همین اصول موضوعه بحث می شود که آیا ما کار خوب و بد داریم؟ ملاک تقسیم کارها به خوب و بد چیست؟ خوبی و بدی از کجا ناشی می شود؟ (۴)

[به عبارت گویاتر] در علم اخلاق، قضایا و گزاره هایی مانند: «ظلم، کار ناپسندی است»، «شجاعت و سخاوت از صفات خوب هستند»، «در امانت نباید خیانت کرد» و «وفای به عهد وظیفه هر انسانی است»، به کار می روند، ولی بررسی کلّی مفاهیمی که در این قضایا به کار می روند مانند ظلم، ایثار، شجاعت، سخاوت، خیانت در امانت، وفای به عهد و نظیر

۱- ۱. همان، ص ۱۰

۲- ۲. فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، محسن غرویان، بی جا، مؤسّسه فرهنگی یمین، ۱۳۷۷ ، ص ۱۲

۳- ۳. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۱۰

۴- ۴. همان.

آن ها که موضوع این قضایا هستند و نیز تحقیق در مورد مفاهیمی چون ناپسند، خوب، نباید، وظیفه و مانند اینها که محمول این گزاره ها می باشند، در علم اخلاق انجام نمی شود.

از طرف دیگر، برخی پرسش های اساسی درباره قضایای اخلاقی وجود دارد که جای پاسخ گویی به آن ها در علم اخلاق نیست؛ سؤالاتی از قبیل این که آیا قضایای اخلاقی از امور واقعی حکایت دارند یا به قرارداد و اعتبار وابسته اند؟ ملاک اصلی ارزش های اخلاقی چیست؟ افعال اخلاقی را چگونه می توان ارزیابی کرد؟ به هنگام تعارض تکالیف اخلاقی، چگونه یک عمل را بر دیگری ترجیح دهیم؟ اخلاق مطلق است یا نسبی؟ بحث و بررسی این موارد به علم دیگری به نام «فلسفه اخلاق» نیاز دارد. (۱)

فیلسوفان اخلاق می کوشند به همه پرسش ها به شیوه تعقلی پاسخ گویند. این پرسش ها را در تقسیمی کلی می توان دو گونه دانست:

برخی از این پرسش ها در پی تشخیص تکلیف اخلاقی ما در مقام عمل هستند و می کوشند که این تشخیص را از راه به دست آوردن قواعدی کلی عملی سازند. یعنی می خواهند از طریق عقل، قواعدی را به دست آورند که روشن کند کدام نوع از اعمال، خوب، صواب یا وظیفه هستند. به این پرسش ها در بخشی از فلسفه اخلاق که آن را «اخلاق هنجاری» نامیده اند، پاسخ داده می شود.

برخی [دیگر] از این پرسش ها ارتباط مستقیمی با تکالیف عملی اخلاقی ندارند. زیرا می توان تصور کرد که کسی معنای دقیق و فلسفی

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۱۸ ؛ فلسفه اخلاق، محمد فتحعلی خانی، ص ۱۱

«خوب» یا «وظیفه» را نداند و تنها با معنای لغوی آن آشنا باشد، در عین حال تکالیف اخلاقی را جست وجو کند و بشناسد. به این دسته از پرسش ها در بخش دیگری از فلسفه اخلاق پاسخ داده می شود که آن را «فرا اخلاق» می نامند. در فرا اخلاق، مفاهیم اخلاقی توضیح داده می شوند و با مصادیق خارجی آن مفاهیم کاری نداریم. (۱)

[بنابراین] در مجموع می توان گفت: فلسفه اخلاق، علمی است که درباره مبادی تصوری و تصدیقی علم اخلاق بحث می کند؛ یعنی هم تصورات و مفاهیمی را که در علم اخلاق و جملات آن به کار می روند و پیش از ورود در این علم مورد تصور و مورد قبول قرار [می]گیرند، مثل سعادت، کمال، مسئولیت، الزام، حسن، قبح، خیر و شر و... توضیح می دهد و هم مسایلی را که پرداختن به تصدیقات و جملات اخلاقی متوقف بر بررسی و حلّ آن هاست و پیش از ورود به علم [اخلاق]باید مورد اذعان واقع شوند تا مسایل آن علم بر آن ها مبتنی گردد مثل انسان طالب کمال است، انسان دارای مسئولیت است، عقل قادر به درک حسن و قبح اخلاقی می باشد و... مورد بحث قرار می دهد. (۲)

۵. تعریف فلسفه علم اخلاق

منظور این است که خود علم را به عنوان یک موضوع، مورد بحث قرار می دهند. [یعنی این که] این علم، چگونه پیدا شده؟ چه تحوّلاتی در آن پدید آمده؟ عواملی که موجب این تحوّل شده چه بوده؟ روش هایی که در این علم به کار گرفته شده چه روش هایی بوده؟ و احیانا قضاوت

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمد فتحعلی خانی، ص ۱۲

۲- ۲. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۱۸ ؛ فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، ص ۱

درباره این که کدام روش صحیح است و کدام روش صحیح نیست. (۱)

۶. اهمّیت اخلاق

علم اخلاق از نظر اسلام، یکی از مهم ترین و شریف ترین علوم است و یکی از هدف های بعثت انبیا و به ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تهذیب اخلاق و تزکیه نفوس بوده است «یزکّیهم و یعلّمهم الکتاب»، (۲) «بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکارِمَ الْأَخْلاقِ».(۳) و علمای اسلام هم به مسأله اخلاق توجّه خاصّی داشته اند و مربّیان اخلاقی، طالبان تهذیب نفس را راهنمایی می کرده اند. (۴)] می توان گفت تنها در پرتو اخلاق صحیح و دعوت انسان ها به فضایل اخلاقی، اصلاح انسان ها و نجات آن ها از مفاسد اجتماعی، جنگ ها، خونریزی ها و... میسّر است].

۷. اهمّیت فلسفه اخلاق

در فلسفه اخلاق از مبادی و مبانی علم اخلاق گفتگو [می]کنیم. اساسی ترین مسایل مورد نیاز برای ورود به علم اخلاق و تبیین یک نظام اخلاقی درست، در فلسفه اخلاق بحث می شود و بدیهی است بدون دریافت پاسخ مناسب از فلسفه اخلاق، طرح مسایل علم اخلاق و تلاش در راه حفظ ارزش ها و برقراری آن ها در جامعه دینی و دفاع از اصول اخلاقی و ارزشی اسلام در برابر دیگر نظام های اخلاقی و ارزشی معارض، پوچ و بی حاصل است.(۵)

...

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۱۰

۲- ۲. جمعه: ۲. (پاکشان گرداند و کتاب بدیشان بیاموزد.)

۳- ۳. بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ ه ق، ج ۷۰، ص ۳۷۲. من برا ی اتمام فضایل اخلاقی مبعوث شده ام.

۴- ۴. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۱۰ و ۱۱

۵- ۵. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص

فصل دوم: مفاهیم اخلاقی و ویژگی آن

اشاره

[در ابتدا به توضیح مفاهیم اخلاقی می پردازیم و سپس از ویژگی آن صحبت می کنیم]:

مقصود از مفاهیم اخلاقی، تمام مفاهیمی است که در جملات اخلاقی به کار می روند، اعم از محمول _ مانند مفاهیم خوب و بد، درست و نادرست و... و موضوع. (۱)

ویژگی مفاهیم اخلاقی و حقوقی نسبت به سایر علوم که منشأ این شده که این ها را علوم دستوری حساب کنند و [آن ها] را علوم توصیفی در [این است]که [در مفاهیم اخلاقی و حقوقی] رابطه با عمل اختیاری انسان ملحوظ شده و [در سایر علوم] رابطه بین دو پدیده طبیعی محض یا بین دو مفهوم ریاضی [است]. (۲)

۱. اهمّیت تبیین مفاهیم اخلاقی

در فلسفه اخلاق، ابهامات زیادی وجود دارد که منشأ اختلافات فراوانی شده [است.] یکی از مسایل کلیدی که به حلّ بسیاری از این اختلافات کمک می کند، تحقیق در مفاهیم و قضایای اخلاقی است. اگر این مسأله

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۲۵

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۲۷

در ابتدا درست تبیین شود، راه حلّ بسیاری از اختلافات و مسایل فلسفه اخلاق به دست می آید. [مانند] اختلاف در اخباری یا انشایی [بودن گزاره های]گزاره های اخلاقی، [نداشتن] معیاری برای ارزیابی اخلاق، ضرورت نسبی [دانستن] آن [در صورتی که] ما مفهوم اخلاقی را مثل مفهوم حقوقی از قبیل امر و نهی ها دانستیم و [هم چنین] مسایل دیگری که بر [تبیین مفاهیم اخلاقی]مترتّب می شود.(۱)

۲. إخباری یا انشایی بودن قضایای اخلاقی

از اختلافات مهم در فلسفه اخلاق، اخباری یا انشایی [بودن گزاره های]اخلاقی است. [از این رو، برای درک این مطلب در ابتدا لازم است معنای اخبار و انشا را بیان کنیم].

جمله ای که از واقعیتی خبر می دهد و لسانش کشف واقع است جمله «خبری» یا «اِخباری» نامیده می شود. اگر کشف، درست باشد صادق و اگر نادرست باشد کاذب نامیده می شود. «الخبر یحتمل الصدق و الکذب». امّا جملاتی که بیانگر خواست گوینده اند و نظری به واقعیت ندارند و از آن هیچ گونه خبری نمی دهند، جملات «اِنشایی» نامیده می شوند؛ مانند جملات استفهام، امر و نهی. انشا دارای صدق و کذب نیست [چون] واقعیتی ندارد تا آن را کشف کند و سپس برای ارزیابی آن کشف، ببینیم که چه اندازه با واقعیت تطابق دارد.(۲) [حال باید گفت] قضایای اخلاقی را می توان به دو صورت بیان کرد: می توانیم به شکل قضیه خبری بگوییم [راستگویی] خوب است و یا به صورت قضیه

۱- ۱. همان، صص ۲۰ و ۲۲

۲- ۲. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۲۱ و ۲

انشایی بگوییم؛ باید این کار را انجام داد. [حال] آیا اصل در [قضایای]اخلاقی، اِنشاست یا اخبار؟ اگر اخبار باشد به این معناست که نفس الامری برای قضایای اخلاقی وجود دارد که ما آن را کشف می کنیم و به آن آگاه می شویم، ولی اگر اصل در قضایای اخلاقی، اِنشا باشد به این معناست که واقعیت و نفس الامری وجود ندارد، با انشای انشاکننده به وجود می آید و اعتبار می شود.(۱)

ممکن است در ابتدا به نظر برسد که این امر، به مباحث لفظی مربوط است و نمی تواند تاثیری در حلّ مسایل معنوی اخلاق داشته باشد، ولی [با]کمی دقّت، می بینیم که خیلی از مسایل اخلاقی در فلسفه اخلاق به همین جا برمی گردد. [از این رو، لازم است به برخی از لوازم انشایی دانستن جملات اخلاقی اشاره کنیم]:

۱. اگر [قضایای] اخلاقی [قضایای] انشایی باشند، حتما یک انشا کننده می خواهند آن وقت این بحث مطرح می شود که انشاکننده قضایای اخلاقی چه کسی است. [آیا] خدای متعال است، [یا] عقل هر فردی است [چنان که کانت معتقد است یا] روح جمعی یا روح جامعه است. در هر صورت، به چه دلیل و به چه مبنای ارزشی باید از او پیروی کرد؟ (۲)

۲. بر این پایه که قضایای اخلاقی، قضایای انشائیه باشند ما باید به دو نوع قوه مُدرکه معتقد باشیم: یکی قوه مُدرکه ای که حقایق عینی را درک می کند و آن «عقل نظری» است. قوه [مُدرکه] دیگری هم باید وجود

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۱۲

۲- ۲. همان، صص ۲۰ و ۲۱ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص

داشته باشد که سنخ دیگری از مفاهیم مانند انشائیات را درک کند و این گونه درک ها غیر از درک حقایق عینی است(۱) [که به آن «عقل عملی» می گویند].

۳. اگر ما مفهوم اخلاقی را همانند مفهوم حقوقی همچون امر و نهی دانستیم، معیاری برای درستی و نادرستی آن نمی توانیم داشته باشیم. چون این [مفهوم] از واقعیتی حکایت نمی کند، بلکه تابع اراده انشاکنندگان است. بر این اساس، معیاری برای ارزیابی اخلاق وجود نخواهد داشت، (۲) در نتیجه تشخیص درستی یا نادرستی آن میسّر نمی باشد. به عبارت دیگر اگر حقیقت جملات اخلاقی، اِنشا باشد دیگر قابل صدق و کذب نیست و در نتیجه بحث برای اثبات درستی یک نظام اخلاقی و نادرستی نظام های اخلاقی دیگر و یا ترجیح یک نظام اخلاقی بر سایر نظام ها بیهوده، بلکه بی معنا خواهد بود.(۳)

۴. باید اخلاق را ضرورتا نسبی بدانیم؛ زیرا اگر اخلاق تابع اراده انشاکننده باشد، با اختلاف این اراده ها، مفاهیم اخلاقی تغییر می کنند و هر اخلاقی، برای همان کسانی که آن را انشا کرده اند و اراده آن ها موافق آن هست معتبر خواهد بود. (۴)

[امّا باید گفت که قضایای اخلاقی] مانند [مفاهیم اخلاقی] به گونه ای بی واسطه یا باواسطه مانند «معقولات(۵) ثانیه» ــ که واسطه دارد، ــ از وجود عینی اخذ می شود و [بیانگر] روابطی است بین این مفاهیم [که]به نحوی

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۲۱

۲- ۲. همان، ص ۲۲

۳- ۳. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۲۳

۴- ۴. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۲۲

۵- ۵. مقصود معقولات ثانیه فلسفی است نه معقول ثانی منطقی و منظور از آن مفاهیمی است که از مقایسه بین دو یا چند مفهوم به دست می آید. برای اطلاع بیشتر به کتب فلسفی رجوع شود.

از خارج اخذ شده است.(۱)

بنـابراین، قضایـای اخلاقی از سـنخ قضایای خبری است و کاشف از واقعیت های نفس الامری است، امّا این واقعیت های نفس الامری بدین معنی نیست که عینا یک شـی ء عینی است که در چشم ما منعکس می شود، [بلکه]به همان معنی است که شامل «معقولات ثانیه» فلسفی و حتی منطقی هم می شود که از واقعیات حکایت می کند. (۲)

۳. منشأ پیدایش احکام اخلاقی

پیدا کردن سرچشـمه اصـلی احکام اخلاقی یکی از کلیدهایی است که می تواند راه گشای حل مشـکلات فلسفه اخلاق باشد. آیا در [قضایای]اخلاقی، طبیعت حاکم است یا عقل یا جامعه و یا خدا و یا عامل دیگر؟ (۳)

بعضـی[هـا بر این باورنـد که] اخلاـق از واقعیتی کشف نمی کنـد بلکه انشائـاتی است که از عقـل فرد یا عقل جامعه یا از خـدا صـادر می شود. چنان که وقتی به کسـی دسـتور می دهیـد که فلان کار را انجام دهـد، خود این جمله حکایت از یک واقعیت نفس الامری نمی کند، چیزی نیست که این جمله از آن کشف کند. البته بالالتزام کشف می کند که چنین میلی در شما وجود دارد، امّـا آن غیر از مفـاد امر است. قضایـای اخلـاقی از قبیل امر و نهی است، یک نیروی آمر و ناهی وجود دارد که می گوید بکن [یا] نکن.

حال آن نیرو، عقل یک فرد است یا بنابر [أصالت جامعه] عقل جمعی

ص: ۳۵

۱- ۱. همان، ص ۱۸

۲- ۲. همان، ص ۱۹

۳- ۳. همان، ص ۱۲

و یا مانند [نظر]اشاعره، عقل خداست؟ [دیدگاه های مختلفی در این زمینه وجود دارد.](۱)

[در مقابل، نظر دیگر این است که] مسایل اخلاقی یک امر واقعی و از قبیل إخبار [است]. واقعیتی است که ما کشف می کنیم. پس یک امر عینی است و تابع ذهن انسان و سلیقه شخصی نیست.(۲)

۴. موضوع و محمول قضایای اخلاقی

وقتی قضیه اخلاقی به صورت اِخبار طرح می شود از یک موضوع و محمول تشکیل می شود. موضوع قضایای اخلاقی معمولاً عناوین انتزاعی هستند و اگر مفاهیم اوّلیه هم موضوع قرار گیرد، باز باید یک عنوان انتزاعی واسطه شود تا آن حکم، ثابت شود. مثلاً ـ وقتی در اخلاق می گوییم عدالت خوب است، عدالت یک ماهیت خارجی نیست، یک عنوان انتزاعی است و عبارت از این است که انسان، کار را به جای خودش انجام دهد و حق هر کسی را به او بدهد. این عنوان ــ «دادن حق هر کسی» ــ یک واقعیت عینی نیست. ما باید چند چیز را در نظر بگیریم و این مفهوم را از آن انتزاع کنیم. برای انتزاع این عنوان، ماهیت خود فعل دخالتی ندارد.

عدل ممکن است سخنی [یا] رفتاری باشد که از انسان سر می زند که به یک صورت عدل و به صورت دیگر ظلم است. سیلی زدن به صورت بی گناهی ظلم است، ولی اگر به عنوان قصاص باشد، عدل است.

گاهی یک امر عینی هم ممکن است متّصف به حُسن و قبح اخلاقی

ص: ۳۶

۱- ۱. همان، ص ۱۵

۲- ۲. همان، ص

بشود، ولی آن امر عینی هم از آن رو که مصـداق یـک عنوان انتزاعی است محکوم به یـک حکم اخلاـقی قرار می گیرد. مثلاً ممکن است بگوییم راه رفتن تو ظلم بود چون در زمین مردم بود و تجـاوز به حقّ دیگران. راه رفتن [که] یک حقیقت خارجی است حقیقتا موضوع خیر و شـر نیست، بلکه این راه رفتن از آن رو که مصداق غصب است متّصف به شر می شود. پس اگر به یک امر حقیقی هم، حسن و قبح اخلاقی را نسبت دهیم بالعرض است، [و در واقع] حکم، ذاتا به عنوان انتزاعی متعلق است.

[نتیجه] این که اصل در موضوعات اخلاقی عناوین انتزاعی است. (۱)

بنـابراین، مفـاهیمی از قبیـل عـدل، ظلم و غصب را چون پس از ملاـحظه رابطه افعـال اختیـاری انسـان با امری واقعی و واقعیت خارجی، از آن افعال انتزاع شده و به آنها نسـبت داده می شوند می توان مفاهیم فلسـفی دانست و همان طوری که مفهوم علت و معلول بیـان گر چیستی اشـیای واقعی نیسـتند و در عین حـال انتزاع آنهـا، مبتنی بر ملاک واقعی بوده، بـدین جهت نمایان گر خصوصیتی واقعی در اشیا می باشند.

مفاهیمی مانند عدل و ظلم و غصب نیز، گرچه مفهوم ماهوی نیستند، ولی براساس رابطه واقعی میان فعل انسان و واقعیت دیگر و بر پـایه یـک ملاـک حقیقی انتزاع می شونـد، به طوری که وجود ملاـک واقعی در انتزاع این مفاهیم موجب می شود که هر فعلی را به دلخواه و برحسب قرارداد نتوان مصـداق عدل یا ظلم یا غصب دانست. در نتیجه می توان گفت همواره آنچه موجب اتّصاف افعال اختیاری انسان و به تبع، موجب اتّصاف صفات و ملکات نفسانی و اشخاص واجد آنها، به احکام اخلاقی

۱- ۱. همان، صص ۱۳ و

می گردد، رابطه واقعی خاصّ است که بین افعال اختیاری انسان با اهداف اخلاق وجود دارد و آنچه در واقع، موضوع یک گزاره اخلاقی است عنوان انتزاعی از همین رابطه واقعی بین فعل و هدف مطلوب اخلاق است و بدین جهت می توان موضوع جملات اخلاقی را جزو مفاهیم فلسفی به حساب آورد. (۱)

امّا از نظر محمول و حکم، محمول همیشه در قضایای اخلاقی خیر و شر یا حسن و قبح یا چیزهایی شبیه این [مانند] باید و نباید، درست و نادرست است.

هنگامی که واژه های «باید» و «نباید» در جملات اخلاقی به کار می روند، جنبه ارزشی پیدا می کنند و بیان گر رابطه علّیت میان فعل اختیاری انسان و هدف اخلاق هستند. به عنوان مثال، هنگامی که یک مربّی اخلاق می گوید: «امانت را باید به صاحبش بازگرداند.»، در حقیقت می خواهد رابطه این کار را با هدف مورد نظرش در اخلاق _ منفعت اجتماعی یا کمال نهایی و سعادت ابدی انسان _ بیان کند؛ رابطه علّیت بین یک فعل و نتیجه اش.

پس مفاهیم «باید» و «نباید» اخلاق در کاربرد إخباری خود، از قبیل مفاهیم فلسفی و بیان گر رابطه واقعی و ضروری میان فعل اختیاری انسان و نتیجه مطلوب اخلاق می باشند که از آن به «ضرورت بالقیاس» تعبیر می شود. [یعنی] از یک واقعیت نفس الامری که عقل نظری درک می کند، حکایت می کند، که آن رابطه بین دو شی ء و ضرورتی است که بین فعل اختیاری و نتیجه اش لحاظ می شود. (۲)

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۲۶ و ۲۷

۲- ۲۶ و ۲۷ ، ۲. همان، صص ۲۹ و ۳۰ ؛ فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۱۴

امّاوقتی واژه های «درست» و «نادرست» در جملات اخلاقی به کار می رونـد و بر افعال اختیاری انسان حمل می شوند، مقصود از آنها ارزیابی افعال انسان است. مثلاً وقتی گفته می شود: وفای به عهد، کاری درست و بدگویی از دیگران، کاری نادرست است، مقصود از به کـارگیری واژه درست و نـادرست در این جملاـت، حکـایت از آنچه واقع شـده یا در آینـده واقع می شود نیست، بلکه مراد، بیان این است که فلان کار خاص، می بایست واقع شود و یا وقوع آن ناشایست بوده و نباید انجام شود.

[یعنی] واژه های درست و نادرست معنای مطابقت یا عـدم مطابقت با واقعیتی را دارند. براساس تحلیل بیان شده از مفاهیم باید و نبایـد روشن شـد که میـان افعـال اختیاری انسان و نتایـج آنها، رابطه ای واقعی وجود دارد و هر کاری که نتیجه آن در جهت هـدف اخلاق باشد، متّصف به حُسن می شود و رسـیدن به آن هدف، لازم و ضـروری است و باید آن را انجام داد. اکنون می گوییم از آنجـا که نتیجه چنین کـاری بـا هـدف مطلوب در اخلاـق مطابقت دارد، درست نامیـده می شود. در مقابل، فعلی که انسـان را از هـدف اخلاـق دور می کنـد، بـد و قبیـح نامیـده می شود و از آن جهت که ترک آن برای دستیابی به هـدف لازم است، نباید آن را انجام داد. هم چنین از آنجا که نتیجه چنین کاری با هدف مطلوب در اخلاق مطابقت ندارد، نادرست نامیده می شود.

بنـابراین «درست» و «نـادرست» و نیز واژه هـای مترادف آنهـاماننـد «صـحیح» و «غلـط» یـا «صواب» و «خطـا» همواره به معنـای مطابقت و عـدم مطابقت با واقع می باشـند و هنگامی که در جملات اخلاقی به کار می رونـد، مقصود از آنها مطابقت و عـدم مطابقت نتیجه افعال اختیاری

انسان با هدف و مطلوب واقعی اخلاق است. (۱)

۵. حسن و قبح در مفاهیم اخلاقی

مسئله حسن و قبح یکی از مسایل معروفی است که از آغاز پیدایش علم کلام در بین متکلمین مورد بحث بوده است. همان طور که نقل کرده اند، بین اشاعره و سایر فرق مسلمین اختلاف مهمی در مسأله «حسن و قبح عقلی» وجود دارد. معروف است که اشاعره می گویند حسن و قبح عقلی نداریم و اتّصاف افعال به خوب و بد [یا]از «فعل الهی» ناشی می شود یا از «امر و نهی شارع». آنچه را خدا انجام می دهد خوب است و آنچه را انجام نمی دهد و یا نهی می کند، بد است. ملاک حسن و قبح، امر و نهی الهی نسبت به افعال انسان است. در مقابل، معتزله قایل بودند که حسن و قبح عقلی داریم و در این مسلک (آن طور که نقل شده) امامیه با آنها موافق بوده اند. (۲)

[در توضیح بیشتر این مسأله می گوییم:]

در باب خیر و شر و حسن و قبح اخلاقی چهار فرض تصوّر می شود:

۱. حسن و قبح یک امر عینی حقیقی است و نقش انسان نسبت به آن، فقط ادراک محض است و بدون هیچ فعالیت عقلانی در قوه عاقله ما منعکس می شود، یعنی از معقولات اولیّه است. یک واقعیت خارجی است که در ذهن ما منعکس می شود [و] نقش ما در آنجا فقط عکسبرداری است. یک حقیقت عینی و موضوعی و خارجی که در قوای مُدرکه ما منعکس می شود، ولی قوای حسّی این را درک نمی کنند؛ عقل است که این را درک می کند. افعال خوب مثلاً عدالت، یک صفت عینی

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۳۳ و ۳۴

۲- ۲. همان، صص ۱۱ و ۳۱

[و] یک مابه ازای خارجی دارد ولی ما آن مابه ازا را نمی بینیم چون بوییدنی یا شنیدنی نیست، بلکه تعقل کردنی است. عقل، آن واقعیت خارجی را درک می کند که هست. (۱)

۲. حسن و قبح یک امر عینی است به این معنا که موصوف خارجی دارد [و]شی ء خارجی صرف نظر از رابطه ای که با شخص مُدرک و تمایلات او دارد متّصف به آن می شود، امّا عروضش در ذهن است [و]مابه ازای خارجی ندارد. یعنی عقل ما، رابطه ای را بین فعل خارجی با یک چیز دیگری که احیانا می تواند نتیجه آن فعل باشد ملاحظه می کند. با توجّه به این مقایسه ای که عقل می کند مفهوم خیر و شر را به دست می آورد. می شود از سنخ مفاهیم فلسفی یعنی از قبیل «معقولات ثانویه فلسفی» که عروضش در ذهن است و اتّصافش در خارج. یک چیزی عینی در خارج به نام زشتی یا زیبایی اخلاقی نداریم بلکه عقل ما ملاحظه ای می کند و این عنوان را به دست می آورد ولی موصوف خارجی دارد. (۲)

۳. انسان جوری ساخته شده که تمایلات، عواطف و احساسات خاصّی دارد که اقتضای این ها یک دسته افعال خاصّ است، یعنی تناسبی بین یک دسته از افعال با خواسته های انسان است. [به عبارت دیگر] برای درک حسن و قبح لازم است رابطه بین فعل با تمایلات انسان سنجیده شود. از آن جهتی که میلِ ما به آن تعلّق می گیرد خوب است. (۳)

در [واقع] رابطه را بین تمایل خودمان و شی ء خارجی می سنجیم.

ص: ۴۱

۱- ۱. همان، صص ۳۴ و ۳۶

۲- ۲. همان، صص ۳۴ ۳۶

۳- ۳. همان، صص ۳۵ و

یکی از تمایلات ما و یا مجموع تمایلات و یا برآیند تمایلات ما متناسب است با بعضی افعالی که متّصف به خیر می شود و متناسب نیست با افعال دیگری که متّصف به شر می شود، یعنی جنبه ذاتی و یا جنبه «سابجکتیو» دارد. (۱)

۴. حسن و قبح، یک امر قراردادی محض است از قبیل آداب و رسومی که بین اقوام واقع می شود. چیزی را «خوب» می گوییم که مردم آن را جعل کرده باشند و مرسوم شده باشد.

خیلی از آداب و رسوم هست که صرفا قراردادی است [و] منشأ حقیقی ندارد. برای مثال فرنگی ها وقتی به هم می رسند کلاهشان را برمی دارند و می گویند این کار خوبی است. خوب بودن این کار منشأ حقیقی ندارد. اگر عکسش هم عمل می کردند، خوب همان می شد. (۲)

پس فرض چهارم این است که بگوییم حسن و قبح اخلاقی، قراردادی محض است. شبیه مفاهیمی که ما در حقوق به کار می بریم. ملکیت، زوجیت، ریاست [و] ... که نه مابه ازای عینی دارد و نه یک تمایل تکوینی انسان به آن تعلّق می گیرد که خود این میل انسان آن را نشان دهد و بگوید من به آن میل دارم.(۳)

این ها احتمالاتی بود در این قضیه و ما باید روی مبانی [خود]ملتزم شویم که حسن و قبح از یک رابطه عینی بین افعال و نتایجش گرفته می شود. ما برای انتزاع مفهوم «حسن» باید تناسب و تلائمی بین دو شی ء

۱- ۱. همان، ص ۳۵

۲- ۲. همان، صص ۳۵ و ۳۶

۳- ۳. همان، ص ۳

در نظر بگیریم. این تناسب بین دو امر عینی و خارجی و صرف نظر از سلیقه شخصی است. ممکن است این دو شیئی را که ملاحظه می کنیم یک طرفش انسان باشد از آن جهت که کمالی است برای انسان و در خارج تحقق پیدا می کند. این کار اختیاری انسان با کمالی که برای انسان حاصل می شود تناسب [و] رابطه علّی و معلولی دارد. به لحاظ این که این کار منتهی به آن کمال مطلوب می شود، به آن «خوب» می گوییم. پس حسن و قبح در مورد افعال اختیاری انسان که موضوع حکم اخلاقی است از قبیل «معقولات ثانویه فلسفی» است، یعنی یک امر عینی که مابه ازای خارجی داشته باشد نیست. امری است که با تأمل عقلانی حاصل می شود و صرف قرارداد محض نیست، بلکه یک واقعیت خارجی و یک منشأ انتزاع دارد، عقل ما با مقایسات و نسبت سنجی ها، مفاهیمی را به دست می آورد که حکایت از این روابط عینی می کند. همان گونه که [عقل] رابطه علّیت و معلولیت را به اشیای خارجی نسبت می دهد، این هم رابطه علّیت و معلولیتی است [بین] فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب او. (۱)

پس نتیجه با مفهوم باید و نباید یکی می شود. «راست باید گفت» یعنی بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ضرورت بالقیاس است. پس ضرورت دارد «خوب است» یعنی بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ملایمت و تناسب وجود دارد. پس بازگشت این مفهوم به همان مفهوم باید و نباید می شود. (۲)

۱- ۱. همان، صص ۳۸ و ۳۹

۲- ۲. همان، ص ۳

[بنابراین] نتیجه کلی از مجموع این بحث ها این می شود که ملاک خوب بودن افعال اخلاقی یا «باید»های اخلاقی یا ایجاب و الزام، عبارت است از رابطه مثبت بین فعل اختیاری و هدف مطلوب ما و ملاک بد بودن، شر بودن، ممنوع بودن و نبایدهای اخلاقی این است که با هدف ما مباینت داشته باشد. (۱)

۶. فرق علم اخلاق با علم حقوق

[بین مفاهیم اخلاقی و حقوقی از سه جهت می توان تفاوت قایل شد:]

۱. تفاوت در غایت و نحوهِ فعلی که آن غایت خاص را تأمین می کند. منظور از غایت در قوانین [حقوقی]، نظم جامعه است؛ البته نظمی که ناشی از افعال اختیاری انسان باشد. در هر زمانی حقوقدانان و قانونگذاران برای تأمین مصلحت جامعه که بقای افراد انسان و حفظ سلامت آنها باشد قوانینی وضع می کنند [که] نظم در جامعه بهتر برقرار شود [به طور مثال] برای این که تصادف، کمتر باشد و جان مردم حفظ شود، می گویند همه از دست راست حرکت کنند و چون این هدف، مطلوب است «باید» این کار انجام بگیرد و بالاجبار هم می تواند انجام بگیرد.(۲)

۲. هدفی که در حقوق لحاظ می شود [مستلزم این] نیست که انسان در مقام عمل، نیت خیری هم داشته باشد. ماشین ها از سمت راست حرکت کنند به هر نیّتی که می خواهد باشد؛ خواه رعایت قانون به انگیزه ترس از دستگاه حاکمه و مجریان قانون و مجازات باشد و یا به خاطر احترام به قانون و انسان های دیگر و یا به نیّت منافع شخصی و یا ریا و

۱- ۱. همان، صص ۳۹ و ۴۰

۲- ۲. همان، صص ۲۸ و

یا... به هر نیّتی که باشد خود کار منظور است. البته کار انسان است و از اختیار هم ناشی می شود، امّا ممکن است نیّت های مختلفی داشته باشد. بنابراین، برای تأمین هدف حقوق ــ برقراری نظم اجتماعی ــ نیّت افراد در پیروی از قوانین و رعایت حقوق دیگران اهمّیت ندارد امّا هدفی که در قوانین اخلاقی مورد نظر است، چیزی است که بدون نیّت فاعل مختار، تحقق پیدا نمی کند. از این رو در احکام اخلاقی حتما باید نیّت باشد. هدف اخلاق از نظر اسلام، سعادت و کمال ابدی انسان یعنی تقرّب به خداست و در دستیابی به این هدف، نیّت تقرّب نقشی اساسی دارد. در اسلام همه آنچه در نظام حقوقی آن گنجانده شده می تواند در قلمرو اخلاق قرار بگیرد. به عبارت دیگر، همه واجبات توصّلی را می توان با قصد و نیّت به صورت عبادت درآورد.

بنابراین، هدف اخلاق در نظر اسلام عام تر از هدف حقوق است و حقوق می تواند در حوزه اخلاق و در خدمت سعادت و کمال نهایی انسان نیز قرار گیرد. (۱)

۳. برای این که [قوانین حقوقی] واقع شود تا خواسته مردم تأمین شود، مجازاتی هم برای ترکش قرار می دهند. حدود و تعزیرات در شرع و احکام کیفری در قوانین بر این اساس است. [به عبارت دیگر]برای تأمین هدف حقوق و جلوگیری از هرج و مرج درجامعه، قوانین حقوقی وضع می شوند و برای متخلّفین از آن، کیفرها و مجازات هایی تعیین می شود که عموما از طریق دستگاه حاکمه اِعمال و اجرا می گردد و این کیفرها در واقع ضمانت اجرای احکام و قوانین حقوقی هستند. ولی

ص: ۴۵

۱- ۱. همان، صص ۲۸ ۳۰ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۴۲ و ۴۳

ضمـانت اجرایی احکام اخلاقی فقط مـدح و ذمّ مردم است و دیگر مجازاتی به دنبال نـدارد و دسـتگاه حاکمه، متخلّفین از این قوانین را مجازات نمی کند. (۱)

[در بین تفاوت های ذکر شده] تفاوت اصـلی در احکام حقوقی و اخلاقی در این است که در احکام اخلاقی، نیّت معتبر است، [امّا در أحکام] حقوقی [چنین شرطی معتبر نیست.](۲)

[به بیـان دیگر] مهم ترین و اساسـی ترین فرق بین قضایـای اخلاـقی و حقوقی، تفـاوت در اهـداف است. هـدف اصـلی حقوق، سعادت اجتماعی مردم در زنـدگی دنیا است که به وسـیله قواعـد حقوقی با ضـمانت اجرایی دولت تأمین می شود. ولی هـدف نهایی اخلاق، سعادت ابدی و کمال معنوی است و دایره آن وسیع تر از مسایل اجتماعی است. و از این رو، موضوعات حقوقی و اخلاـقی، تـداخل پیـدا می کنـد و یـک قضـیه از این نظر که مربوط به سـعادت اجتمـاعی انسان و مورد حمایت دولت اسـت حقوقی، و از این لحـاظ که می توانـد در سـعادت ابـدی و کمـال معنوی انسان مؤثّر باشـد، اخلاقی به حساب می آیـد. ماننـد، وجوب ردّ امانت و حرمت خیانت. در چنین مواردی اگر رعایت این قاعـده فقط به انگیزه ترس از مجازات دولت باشد، ارزش اخلاـقی نـدارد هرچنـد که موافق بـا موازین حقوقی باشـد. و اگر به انگیزه هـدف عالی تر که همان هـدف اخلاقی است انجام گیرد کاری اخلاقی هم خواهد بود [که آن هدف عالی] جز با نیّت خاصّی انجام نمی گیرد. (۳)

...

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۲۹ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۴۲

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۲۹

۳- ۳. همان، ص ۳۰؛ آموزش فلسفه، صص ۲۶۶ و ۲۶۷.

فصل سوم: مفاهیم ارزشی

اشاره

یکی از واژه هـایی که در اخلاـق به کـار می رود، واژه «ارزش» است. به طور مثال می گوینـد در علم اخلاق از ارزش افعال و صفات انسانی بحث می شود و یا اخلاق، مانند حقوق از علوم ارزشی است. هم چنین مکاتب مختلف اخلاقی برآنند تا با ارایه ملاک هایی، افعال مختلف انسانی را ارزیابی و ارزش گذاری کنند.(۱)

۱. معنای ارزش اخلاقی و منشأ آن

ارزش اخلاـقی عبـارت است از «آن مطلوبیتی که برای روح انسـان در اثر عمـل اختیاری که به انگیزه خواست هایی فوق غرایز حیوانی انجام می گیرد.» [یعنی] مطلوبیت هایی که مربوط به تأمین خواست های متعالی انسان است. (۲)

پس برای حصول ارزش اخلاقی چند چیز لازم است:

۱. مطلوبیت.

۲. مطلوبیت انسانی (نه صرف اطفای غرایز)

۳. به راهنمایی عقل باشد.

۴ آگاهانه انتخاب کند. [یعنی] چیزی را طبق راهنمایی عقل انتخاب

ص: ۴۸

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۳۹

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۵۰

کند که ارزش بیشتری دارد. (۱)

[منشأ] ارزش های اخلاقی افعالی است که از ایمان به خدا و روز قیامت سرچشـمه گرفته و در چارچوب تکالیف شـرعی انجام می گیرد. پس در ارزش های اخلاقی روی دو چیز تکیه می کنیم: حُسن فعلی و حُسن فاعلی. (۲)

۲. رابطه ارزش و باید و نبایدها

[تفسیرهای متعددی درباره این رابطه بیان شده است که عبارتنداز:]

۱. برخی تصور کرده اند که ارزش با «باید» و «نباید» مساوی است

[از این رو] بحث کرده اند که این «باید» و «نباید» که مساوی با ارزش است، از کجا ناشی می شود؟

[در این مورد بایـد گفت که] این تفسـیر نه جامعیت دارد، نه مانعیت؛ نه هر جا «باید» هست ارزش وجود دارد و نه هرجا «باید» نیست ارزش منتفی می شود. امّا از جهت اول در قضایای علوم طبیعی ــ ریاضـی و اعتباری محض (قراردادی)، «باید» و «نباید» به کار می رود در صورتی که ارزشی مطرح نیست. و امّا [از جهت دوم] تعبیر وجوب، حسن، خیر و... تعبیراتی است که گاهی اوقات متضمن ارزش است ولی «باید» و «نباید» هم نیست.(۳)

ص: ۴۹

۱- ۱. همان، ص ۵۲

۲- ۲. همان، صص ۱۷۰ و ۱۷۱

۳- ۳. همان، صص ۴۳ و۴۴

۲. برخی دیگر می گوینـد هر «بایـد» و «نباید»ی ارزش نیست. آن «باید» و «نباید»ی که در افعال اختیاری انسان به کار می رود آنها متضمن ارزش است.

[در این مورد هم بایـد گفت که این گفته هم] نقض [دارد]. مسایـل علوم قراردادی مربوط به فعـل انسان است. بایـد این گونه سخن گفت، یعنی انسـان مختـار بایـد این جـور حرف بزنـد، در صورتی که آن ارزش نیست. بـاز [در] طرف عکسـش، مطلب جـاری است؛ یعنی ارزش هـایی که به صورت بایـد و نبایـد مطرح نمی شود. پس از اینجـا می فهمیم که قوام ارزش به بایـد و نباید نیست.

این تفسیر همان [تفسیر] اول است به اضافه یک قید «باید» و «نباید»ها در مورد فعل اختیاری انسان.(۱)

۳. [نظریـه مختـار مـا ایـن است که] آن [«بایـد» و «نبایـد» و] مطلوبیـتی که برای روح انسـان در اثر عمـل اختیـاری که به انگیزه خواست هایی فوق غرایز حیوانی انجام می گیرد [متضمن] ارزش اخلاقی خواهد بود. (۲)

۳. نقش نیت در ارزش اخلاقی

طبق راهنمـایی عقـل، انسان چیزی را انتخاب می کنـد که ارزش بیشتری دارد، پس ارزش اخلاقی همراه مسئله نیّت مطرح می شود.(۳)] یعنی [ارزش اخلاقی تـابع ارتبـاطی است که فعل با کمال نهایی انسان دارد. هر انـدازه کمک کنـد که انسان به آن کمال نهایی نزدیک شود، ارزش بیشتری دارد

۱- ۱. همان، ص ۴۴

۲- ۲. همان، ص ۵۰

۳- ۳. همان، ص ۵۲

و طبعا هم ارزش منفی، به چیزی تعلق دارد که انسان را از آن دور می کند. در این ارزش هم شکل عمل ملحوظ است و هم روح عمل. امّا اصالت، متعلق به روح است و شکل تابع آن است، هم کار باید انجام گیرد و هم نیّت باید باشد. امّا کیفیت کار، تابع نیّت است و نیّت است که وقتی در ضمن اعمال رشد و استمرار پیدا کرد، کمال انسانی را تحصیل می کند. (۱)]پس] اصالتا ارزش، تابع نیّت است (۲)] و] روح افعال اختیاری، نیّت است. انگیزه نفس برای انجام کار، چیزی است که از خود نفس سرچشمه می گیرد. توجّهی که نفس پیدا می کند و انگیزه می شود تا بدن رابه کار گیرد و کاری را انجام دهد. همان است که به این کار، ارزش می بخشد و این کار را مؤثّر قرار می دهد، تا کمال برای نفس حاصل شود. اگر اراده [و] توجّه نفس به این فعل بدنی نبود، هیچ کار بدنی، موجب کمال نفس نمی شد و این اصل، مبین این است که چگونه «نیّت» در فعل اخلاقی می تواند اثر داشته باشد و موجب کمال نفس هم بشود. (۳)

[به بیان دیگر] از دیدگاه اسلام، کار اخلاقی و ارزشمند، کاری است که صرفا، برای تحصیل رضای خداوند انجام گیرد، رضای خداوند مراتبی دارد و انسان ها به صور گوناگون در جست وجوی رضای خدا هستند؛ گاهی رضای خداوند از این نظر که منشأ پاداش اخروی و یا منشأ نجات از عذاب می شود مورد توجّه انسان است و انگیزه انجام کارهایی به دست او خواهد شد؛ ولی گاهی هیچ یک از این دو (پاداش یا کیفر) مورد توجّه وی نیست و انگیزه وی در انجام کاری، صرفا رضا

۱- ۱. همان، ص ۱۶۱

۲- ۲. همان، ص ۱۷۰

۳- ۳. همان، ص۱۶۷

و خشـنودی خداونـد خواهد بود که این حقیقت، برای او مطلوبیت ذاتی دارد. چنین حقیقتی است که در اولیای خداوند تحقق پیـدا می کنـد و به عنوان انگیزه کارهـا و عبـادت ها روی آن تکیه می کننـد. به هر حال، از دیـدگاه اسـلام، حـدنصاب ارزش اخلاـقی کـار آن است که برای رضـای خداونـد انجام شود. و به عبارت دیگرمقوّم ارزش اخلاقی «کار» این است که به منظور تحصیل رضایت و خشنودی خداوند انجام گیرد.(۱)

۴. مطلوبیت و ارزش اخلاقی

برخی می پندارنـد کـاری از نظر اخلاـقی ارزشـمند است که برای انسان مطلوب باشـد [و حال آن که] ارزش اخلاقی به معنای مطلـق مطلـوبیت نیست، غـذا برای انسـان مطلوب است [ولی] ارزش اخلاـقی [نـدارد]. [همچنین]کارهـایی که انسـان برای رفع نیازهای خودش و فقط به انگیزه اشباع یک غریزه انجام می دهد مطلوب است ولی ارزش اخلاقی ندارد. [و] تعریف [ارزش به]کارهـای اختیـاری مطلوبی که صـرفا به خاطر اشـباع غریزه نباشـد [،] ماهیت ارزش را به ما نشان نمی دهـد. [و تعریف] ارزش اخلاـقی [به] مطلوبیتی که کار اختیاری انسان به نظر عقل دارد[،] مشـکلاتی را ایجاد می کنـد. می توان [گفت]: «آن مطلوبیتی که برای روح انسـان در اثر عمـل اختیـاری که به انگیزه خـواست هـایی فـوق غرایز حیوانی انجـام می گیرد [،] ارزش اخلاـقی خواهد بود» [یعنی] آن گونه مطلوبیت هایی که مربوط به تأمین خواست های متعالی است. (۲)

...

ص: ۵۲

۱- ۱. اخلاق در قرآن، محمدتقی مصباح، قم، انتشارات مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله ۱۳۷۶ ، ج ۱، ص ۱۱۷

۲- ۴۷ و ۵۰ ، ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص

بخش دوم مکتب های اخلاقی

اشاره

...

ص: ۵۳

در فلسـفه اخلاـق، مکتب هـای مختلفی وجود دارد که به لحـاظ های مختلفی دسـته بنـدی شـده انـد.(۱) هدف اصـلی در این بخش، شناختن این مکاتب متعدد و نقد و بررسی آن ها است، ولی با توجّه به کثرت مکتب های عرضه شده در فلسفه اخلاق، بررسـی هریک به طور مسـتقل میسّر نیست و از آنجا که بین نویسندگان فلسفه اخلاق در چگونگی آغاز سخن اختلاف است، به نظر می رسـد بـا توجّه به اهمّیت فراوان این مسـئله که آیـا قضایای اخلاقی، إخباری یا انشایی انـد و نیز نتایـج مهم مترتب بر هریـک، اگر دسـته بنـدی مکـاتب اخلاـقی بر این اسـاس صورت گیرد از اسـتحکام بیشتری برخوردار خواهـد بود. بنابراین هر مکتبی در فلسفه اخلاق، به یکی از دو دسته زیر متعلق است:

۱. مکاتبی که قضایای اخلاقی را حاکی از هیچ «واقعیت»ی بیرون از خواست و تمایل شخص یا اشخاص نمی دانند و آن ها را از نوع قضایای انشایی می داننـد؛ این مکاتب را «مکاتب غیرتوصـیفی» می گویند. مانند مکتب اشاعره، مکتب احساس گرایی، مکتب جامعه گرایی.

۲. مکاتبی که معتقدند قضایای اخلاقی، إخباری بوده و از واقعیت های بیرونی خبر می دهند؛ این مکاتب را «مکاتب توصیفی» می گویند. مانند مکتب لذت گرایی شخصی، مکتب اپیکوریسم، مکتب

۱- ۱. همان، ص ۵۳

منفعت عمومی، مکتب عاطفه گرایی، مکتب قدرت طلبی، مکتب کانت، مکتب وجدان گرایی و مکتب اخلاقی اسلام. (۱)

به عبارت دیگر مکتب های اخلاقی را به سه دسته کلی می[توان]تقسیم کرد:

۱. کسانی که معتقدند به طور مطلق مفاهیم اخلاقی حکایت از هیچ واقعیتی نمی کند و اصلاً از سنخ مفاهیم علمی و فلسفی نیست [و آن را]عبارت از انشائات می دانند و طبعا برای قضایای اخلاقی، صحت و خطایی قایل نیستند.

۲. کسانی که معتقدند مفاهیم اخلاقی از واقعیت هایی حکایت می کند که از طبیعت سرچشمه می گیرد و ریشه قواعد اخلاقی را قوانین طبیعی تشکیل می دهد.[این ها] اخلاق را ناشی از خواسته های طبیعی انسان می دانند، یا به صورتی محکوم قوانین طبیعت می شمارند.

۳. کسانی که معتقدند [مفاهیم اخلاقی] از واقعیت های مافوق طبیعی سرچشمه می گیرد. [این ها] اخلاق را از قبیل احکام متافیزیکی و مابعدالطبیعه ای می دانند. یعنی منشأ آن را در طبیعت و خواسته های طبیعی انسان جست وجو نمی کنند. (۲)

...

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۴۷ و ۴۸

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۵۳ و ۶۳

فصل اول: مکتب های غیرتوصیفی

۱. مکتب احساس گرایی

اشاره

[یکی] از مکـاتب غیرتوصـیفی در اخلاـق، مکتـب احسـاس گرایی اسـت. در ایـن مکتب، احکـام اخلاـقی هیـچ منشأ واقعی و خارجی ندارند، بلکه صرفا بیان کننده احساسات و هیجانات گوینده اند.

پوزیتیویسم منطقی را می توان در بُعـد اخلاـقی آن، از مهم ترین شاخه های احساس گرایی به شـمار آورد. این مکتب، هم در معرفت شناسـی و هم در اخلاق وامدار «هیوم» (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م.) ــ فیلسوف تجربی مسـلك انگلیسی ــ است. وی بنابر مبنای حس گرایی افراطی خـود در معرفـت، تنهـا معرفـت هـایی را حقیقی می دانست که از راه حس از عـالم خـارج به دست آمـده باشند و در نتیجه قضایای اخلاقی رامبیّن احساسات ــ و نه واقعیات عینی ــ به شمار آورد. (۱)

مـورّخین فلسـفه و فلسـفه اخلاـق می گوینـد: در میـان اروپاییـان، «هیوم» نخسـتین کسـی بود که ابراز داشت مفـاهیم اخلاـقی، مفـاهیمی امری و انشـایی است و بـا قضایـای اخباری که حاکی از واقعیت هاست تفاوت دارد. [بعـد از او]یك فیلسوف دیگر انگلیسـی به نـام «مور» با پیرایه هایی از فلسـفه تحلیلی (لینگویستیک) توجیه و تبیین جدیـدی برای مفاهیم اخلاقی ارایه [داد. از دیدگاه وی] قضایای اخلاقی فقط نمایان گر

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۵۵

احساسات و انفعالاتی است که در درون انسان تحقق پیدا می کند، نه این که خود آن محتوای احساسات و عواطف و یا انفعالات نفسانی اخلاق باشد. فرق است بین این که بگوییم قضیه اخلاقی چیزی است که در احساس ما منعکس می شود و یا این که بگوییم ما احساساتی داریم که این ها منشأ این می شود که مفاهیمی را بسازیم. این مفاهیم، معلول احساسات ماست، نه این که نشان دهنده و منعکس کننده احساسات باشد و محتوای این ها در احساسات ما وجود داشته باشد. برای مثال وقتی دستوردهنده ای می گوید آب بیاور، این نشان می دهد که طلب کننده آب، تشنه است، امّا معنای «آب بیاور» تشنگی نیست، نوعی رابطه علیّت بین این ها هست، چون تشنه است می گوید آب بیاور امّا «آب بیاور» انشا است و حکایت از واقعیتی نمی کند. پس قضایای اخلاقی همین انشا و امر و نهی هاست. بنابراین، نه صادق است، نه کاذب.

این نظریه را بسیاری از طرفداران فلسفه تحلیلی و کسانی که گرایش های پوزیتیویستی دارند، مثل «کارناپ» پذیرفته اند.(۱)

نقد و بررسی

تحلیل زبان[ها] ارزش را مساوی با «امر» می داند [و] می گوید مفاهیم اخلاقی، مفاهیم ارزشی هستند، یعنی امری هستند و با مفاهیم حقیقی متباینند. و تحلیل می[کند] که «ارزش یعنی باید». [در جواب باید گفت که]کجا در مفهوم ارزش باید و انشا هست؟ در کدام لغت از کلمه ارزش، انشا درمی آید؟ آنچه مردم درک می کنند، این است که ارزش یک چیز واقعی است. به نحوی با وجود خارجی ارتباط دارد [و] تابع

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۵۳ و ۵۴

سلیقه های شخصی نیست.

کارهای اخلاقی چون ارزش دارد، مردم به آن امر می کنند و کسانی را که مرتکب کارهای بدی می شوند سرزنش می کنند. اگر بنا باشد که مفاهیم اخلاقی فقط یک سری مفاهیم انشایی و ریشه اش هم تمایل انسان باشد، هر کس تمایلی دارد و براساس تمایل خودش هم حق دارد «انشایی» بکند. پس چه معیاری برای تشخیص خوب و بد وجود خواهد داشت؟

[بنابراین] این نظریه، به تمام معنی نسبی است؛ یعنی هیچ معیار ثابتی درباره هیچ فعل اخلاقی در هیچ شرایطی قایل نیست و کاملاً جنبه شخصی دارد. هر کس تمایل دارد و براساس آن، انشایی می کند. [بنابراین]، باید اخلاق را به عنوان علم یا فلسفه کنار گذاشت. [زیرا بنابر دیدگاه این افراد]اخلاق ریشه ای ندارد؛ نه ریشه علمی و نه ریشه فلسفی، [بلکه] فقط تابع تمایلات است. [بنابراین،] بحث و استدلال برای اثبات حسن یا قبح [بی]معنی [خواهد بود]. [طرفداران فلسفه تحلیلی] از یک طرف به طور کلی ارزش اخلاق را از بین می برند و علمی و یا فلسفی بودن مسایل اخلاقی را انکار می کنند. از طرف دیگر هم با مبنای خود آن ها منافات دارد. زیرا ارزش، قابل تحلیل به انشا نیست.(۱)

۲. مکتب جامعه گرایی

اشاره

بنیان گذار این مکتب «امیل دورکیم»، (۱۸۵۸ _ ۱۹۱۹ م.) جامعه شناس بزرگ فرانسوی است. عقاید دورکیم درباره اخلاق عبارتند از:

۱. اخلاق بدون جامعه وجود ندارد.

۱- ۱. همان، صص ۵۵ ۵۷

۲. جامعه، شخصیتی مستقل از افراد دارد.

۳. در اخلاق باید تابع جامعه بود و خوب و بد آن است که جامعه می گوید.

۴. کارهای خوب و بد را می توان با رجوع به خلقیات و آداب و رسوم جامعه شناخت. (۱)

[دورکیم و] کسانی که قایل به اصالت جامعه هستند و اخلاق را یک پدیده اجتماعی می دانند، ارزش اخلاقی را، تابع تمایلات جامعه قرار می دهند [و] معتقدند که «خوب» چیزی است که جامعه می طلبد و «بد» چیزی است که جامعه آن را نهی می کند. [در نظر این ها]پایداری حسن و قبح اخلاقی به امر و نهی و انشا است. (۲)

[نکات زیر را می توان در نقد دیدگاه مذکور برشمرد:]

نقد و بررسی

۱. اخلاق [از این دیدگاه] باید بطور مطلق، نسبی باشد. هر جامعه ای هرچه [را] پسندیده خوب باشد. [از این رو] جامعه ای حق ندارد جامعه دیگر را نکوهش کند.

۲. اشکال مبنایی از نظر فلسفی [این است که] جامعه، حقیقتی غیر از حقیقت افراد ندارد [و] یک واقعیت عینی نیست.

۳. اگر در جامعه ای فحشا و منکرات رایج بود و یک فرد، مردم را دعوت به ترک آن ها کرد و مردم پذیرفتند، آیا وقتی که این شخص، برخلاف تفکرات مردم حرفی می زد کار خوبی بود یا بدی؟ شما باید بگویید کار بدی کرده است، چون خوب آن بوده که جامعه پذیرفته است [و حال آن که اینطور نیست و] کار خوب تابع تمایلات جامعه نیست. (۳)

ص: ۶۰

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۶۰ و ۶۱

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۵۴ و ۶۱

۳- ۳. همان، صص ۶۱ و۶۲

۴. تأکید افراط آمیز دورکیم بر جامعه، موجب شده که فرد و نیازها و اهداف فردی انسان به فراموشی سپرده شود و فرد انسان صرفا به عضوی منفعل از جمع و بی هدف، تبدیل شود که هویّت انسانی و اهداف زندگی او را جمع و گروه تعیین می کند. [به عبارت دیگر] هر انسانی در شئون مختلف زندگی اش، روابط مختلفی از جمله با خداوند، طبیعت و افراد دیگر جامعه دارد. امّا دورکیم انواع مختلف روابط انسانی را نادیده گرفته و آن را به رابطه فرد با جامعه _ آن هم رابطه ای یک سویه که در آن جامعه، هدف و آرمان او را تعیین می کند و فرد، صرفا تابع و تأثیرپذیر است، نه فعّال و تأثیرگذار _ منحصر کرده است.

۵. اشکال دیگر، اشکال دور است که بین تمام مکاتب غیرتوصیفی که بایدها را به یک «باید» بزرگ مستند می سازند، مشترک است و در مورد این مکتب به این صورت قابل طرح است که: دورکیم تمام ارزش ها و بایدها رابه این «باید» بزرگ مستند می کند که «جامعه قانون گذاری است که می باید ستاینده و فرمان بردارش باشیم».

امّا چرا باید از این «باید» پیروی کرد؟ به عبارت دیگر، اگر ارزش ها مبنای واقعی ندارند و فرمان برداری از هر «باید»، تنها بدان دلیل است که جامعه فرمانده آن است، چرا باید از این «باید» پیروی کرد؟ آیا مستند ساختن آن به این که این «باید» هم فرمان جامعه است و طبق همان فرمان کلّی، باید فرمان بردار آن باشیم، مستلزم دور نیست؟ (۱)

...

ص: ۶۱

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۶۲ ۶۴

فصل دوم: مکتب های توصیفی

۱. مکتب لذت گرایی شخصی

اشاره

نماینده این مکتب «آریستیپوس» (قرن پنجم قبل از میلاد) شاگرد «سقراط» است. از ایشان نقل شده که می گفت لذت، صوت طبیعت است و خیر، چیزی است که برای ما لذتی بیاورد. در مقابل، شر و بد چیزی است که برای ما رنجی تولید کند. بنابراین، هر وقت چیزی برایمان لذت بخش بود باید انجام دهیم چون طبیعت ما اقتضا می کند که چیزی را که ملائم خودش است جذب کند و هر وقت از چیزی نفرت داشت رها کند؛ چون خلاف مقتضای طبیعت ماست. در واقع خیر و شر اخلاقی را به ملائم و مُنافر با طبع تبیین کرده است. (۱)

[هم چنین] از ایشان نقل شده که تأکید می کرد ما هیچ وقت نباید درباره [لذات] آینده بیندیشیم، به خصوص اگر حصول چنین لذّاتی، متوقف بر تحمّل سختی هایی باشد. چون فکر آینده، ما را دچار اضطراب و دلهره می کند و این برای ما رنج آور است. همین طور فکر درباره گذشته هم سودی ندارد. به خصوص اگر اندیشیدن به گذشته ها، موجب پشیمانی و اندوه شود. ما باید در هر حالی فکر همان حال باشیم و هرچه می توانیم بیشتر لذایذ را جلب کنیم.(۲)

ص: ۶۲

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۶۳

۲- ۲. همان، ص ۶۴ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص۶۷

لـذّت مطلوب در این مکتب از سه ویژگی برخوردار است: نخست آن که «فردی» است، نه جمعی؛ یعنی هر انسـانی بایـد چنان رفتـار کنـد که برای شـخص او لـذّتی حاصل شود، خواه بر اثر آن عمل برای دیگران لـذّت فراهم شود و خواه رنـج و زحمت. دوم آن که «دنیوی» است؛ یعنی سـخنی از لـذّت هـای اخروی به میـان نمی آورد. سوم آن که در فکر «حـال و اکنون» است و خود را از گذشته و آینده منقطع کرده است، نه غم گذشته دارد و نه دغدغه آینده.(۱)

نقد و بررسی

۱. این مکتب از عقل سـلیم و فهم متعارف بسیار دور است و معنایش نفی اخلاق است. چون معنای اخلاق [در نزد] دانشمندان و فلاسـفه اخلاق و عرف مردم این است که یک صـفات و افعالی داریم که پسندیده است و بایستی انجام داد، هر چند موجب زحمت و رنج باشد و بعضی کارها بد است و نباید انجام داد، هر چند موجب لذّت های زیادی برای ما باشد. (۲)

۲. این که اخلاـق را از لـذّت بخشـیدنی هـا بـدانیم، در واقع انکـار مبانی اخلاقی است و پایین آوردن انسان به درجه حیوانات است. هر حیوانی هر چه خوشش می آید انجام می دهد و هر کاری هم که خوشش نمی آید انجام نمی دهد. (۳)

۳. این لـذّت هـایی که آنی هست، مربوط به غرایز است و انسـان، منحصـر در غرایز نیست و غیر از غرایز چیزهـای دیگری هم دارد؛ [مانند

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۶۷ و ۶۸

۲- ۲. همان، ص ۶۸ ؛ فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۶۴

۳- ۳. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۶۴

]عواطف [که]ارضای عواطف خانوادگی و اجتماعی انسان، اغلب [با]چشم پوشـی از لذّت های دیگر [صورت می گیرد]. گو این که اعمال آن ها ممکن است برای انسان، نوعی لـذّت ایجاد کند؛ ولی به هر حال، تزاحمی بین لذّت های غریزی و عاطفی به وجود می آیـد. مادری که بخواهـد بچّه اش را پرسـتاری کند، گاهی باید خواب نرود که از این کار لذّتی عایدش می شود ولی لذّتی هم از دسـتش می رود. در اینجا ملاک خیر و شـر چه خواهد بود؟ آیا باید مادر از لذّت شخصی خودش صرف نظر کنـد و دنبـال تـأمین عاطفه اش باشـد و یا بایـد دنبال لـذّت شخصـی خودش باشـد هر چنـد بچّه اش تلف شود؟ در این مکتب معیاری برای تزاحم لذّات نقل نشده [است].(۱)

۴. این مکتب اخلاقی، هـدف خود را کسب لذّت قرار داده است، [زیرا]طبیعت انسان به آن حکم می کند. در حالی که نتیجه توصـیه اخلاقی اش به جسـتجوی لـذّات آنی، بـا هـدف این مکتب سازگار نیست. چون بهره گیری از بسـیاری از لـذّات آنی، موجب رنـج و بیماری و حتی مرگ است و زمینه کسب بسـیاری از لذّات و به خصوص لذّات بی پایان اخروی که شایبه ای از درد و رنج ندارد و طبیعت انسان ــ پس از علم به وجود آن ها ــ خواهان دستیابی به آن هاست، را از بین می برد. (۲)

۵. در این مکتب، لـذّات معنـوی و اخروی اصـلاً مـورد توجّه قرار نگرفته است، حـال آن که این لـذّات، عمیق تر و پایـدارتر از لذّات مادی و زودگذر دنیا هستند. (۳)

۱- ۱. همان.

۲- ۲. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۶۹

۳- ۳. فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، ص۴۶

۲. مکتب اپیکوریسم

اشاره

این مکتب منسوب به یکی از فلاسفه یونان به نام «اپیکور» (۳۴۲ _ ۲۷۰ ق. م.) است. نظریه اپیکور از نظریه آریستیپوس معتدل تر است. وی می گوید: درست است که ما باید دنبال لذّت باشیم و خیر هم همان چیزی است که برای ما لذّت بخش باشد، ولی در جهان همواره لذّت ها با دردها و رنج ها همراهند و بین لذّت ها تزاحم وجود دارد. [بنابراین،] با توجه به تزاحم میان لذّت ها و عدم امکان استیفای همه آن ها و نیز همراه بودن لذّت ها با دردها و رنج ها، در گزینش لذّات باید پای عقل را به میان کشید و محاسباتی انجام داد تا ببینیم کدام یک از لذایذ را باید ترجیح دهیم و احیانا بعضی از رنج ها را هم تحمّل کنیم. راهش این است که ببینیم لذّت چه کاری طولانی تر است. باید لذّت را با رنج های بعدش محاسبه کنیم و اگر لذّت برتری داشت، انجام دهیم. این طور نیست که کاری که ابتدا رنجی داشته باشد «بد» باشد، چون ممکن است به دنبالش لذّت طولانی باشد که [در این صورت]خوب است. در واقع منشأ حکم اخلاقی همکاری عقل با طبیعت می شود. در به کارگیری عقل در گزینش لذّات اپیکور از آرستیپوس جدا می شود. اپیکور بر پایه این محاسبات لذّت هایی را که برای انسان در این دنیا میسّر است به سه دسته تقسیم می کند.

۱. لذّت های طبیعی و ضروری: مثل لذّت خوردن و آشامیدن، یعنی طبیعت ما حکم می کند که غذا بخوریم [و] اگر غذا نخوریم خلاف اقتضای طبیعت مان رفتار کرده ایم. امّا ضروری است، چون اگر غذا نخوریم نمی توانیم ادامه زندگی بدهیم. این دسته لذّات واجب الاستیفا

ص: ۶۵

است، چون نتیجه اش زندگی است و زندگی طولانی ترین لذّتی است که برای ما حاصل می شود، و کارهای موجب تحصیل [این دسته از لذّات]خوب خواهد بود. پس کار کردن برای به دست آوردن غذا از نظر اخلاقی پسندیده است.

۲. لـذّات طبیعی و غیر ضـروری: مثـل نکاح و خوردن غـذاهای لذیـذ. اگر آدم ازدواج نکنـد نمی میرد ولی به هر حال ازدواج چیزی است که خواسته طبیعت [انسـان است.] از این قبیـل لـذّت هـا بایـد به طور معتـدل اسـتفاده کرد؛ نه زیـاده روی کرد که اسـباب دردسـر شود و نه به کلی صـرف نظر کرد که مخالف طبیعت باشد. افراط و تفریط مضـرّ و رعایت اعتدال، خیر اخلاقی است. تعطیل آن و زیاده روی، شر اخلاقی است.

۳. لذّات غیرطبیعی و غیرضـروری: مثل لذّت جاه، مقام و شـهرت. اگر انسان مقام نداشـته باشد زندگی اش به خطر نمی افتد و مخالف طبیعت انسان هم نیست. این ها را باید به طور کلی رها کرد چون در زندگی ساده، لذّت بیشتر میسّر می شود. (۱)

نقد و بررسی

۱. اگر لـذّت هـای طولانـی بهتر است، چرا حسـابی برای لـذّت های آخرت باز نمی کنیـد؟ ما قبول داریم که بایـد بین لـذّات، مقایسه ای انجام داد امّا بین لذّات دنیا و آخرت هم باید مقایسه ای کرد. (۲)

۲. [از این دیـدگاه] لذّتی که طبیعی و ضـروری نیست باید دورش خط کشـید. براساس [دیدگاه مکتب اپیکوری می توان] این اشکال را وارد [نمود که،] ممکن است کسی لذّتی از جاه و مقام ببرد که از لذّت های

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۶۴ ۶۶ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۷۰ و ۷۱

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۶۶

طبیعی بیشتر باشد به همین دلیل خیلی افراد حاضر می شوند که از لذّت خوردنی ها چشم پوشی کنند و تزهّد کنند تا احیانا به مقامی برسند.

[به عبارت دیگر] ادّعای این که لـذّت جاه و مقام، از لذّات غیرطبیعی و غیرضروری بوده و باید از آن اعراض نمود، با ملاکی که در این مکتب برای برتری لـذّتی بر لذّت دیگر ارایه شده است ـ یعنی طولانی ترین لذّت ـ در تنافی است، زیرا لذّت مقام برای بعضی ها از سایر لذّات، طولانی تر و مهم تر است به طوری که آن ها برای رسیدن به قدرت، از سایر لذّات خود ـ مانند لذّت خوردن و آشامیدن که در این مکتب به عنوان لذّات طبیعی و ضروری محسوب شده است ـ چشم پوشی می کنند. (۱)

۳. اگر دو لذّت متزاحم، در بقا و دوام مساوی شد در اینجا معیاری برای برتری یکی بر دیگری ارایه نشده است.

۴. آیا خیر اخلاقی آن است که برای خود ما لـذّت بیافرینند هرچند موجب رنج برای دیگران شود؟ و یا برای [دیگران] هم باید حسابی باز کرد؟ اگر گفته شود هر چیزی که موجب لذّت شخصی است از نظر اخلاقی مطلوب است، باید بسیاری از جنایت ها هم تصحیح شود. در این مکتب معیاری برای این ارزش ها تعیین نشده و ملاک ارزش را فقط لذّت شخصی دانسته اند، در صورتی که آنچه عقلای عالم به عنوان ارزش های اخلاقی می شناسند منحصر به کارهای فردی نیست.

۵. [این مکتب بر] روی مـدّت تکیه می کرد، در صورتی که بعضی لـذّت ها گرچه مدّتش کوتاه تر است ولی از بعضی لذّت های طولانی برای

۱- ۱. همان؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۷۱ و ۷۲

انسـان مطلوب تر است. معیـار سـنجش لـذّت هـا فقـط زمان آن ها نیست، بلکه انسان ها به شـدت و کیفیت لـذّت ها نیز توجّه دارنـد. اگر قبول کنیـد که بایـد مرتبه لـذّت را به حساب آورد (با این که چنین معیاری از صاحبان این مکتب نقل نشـده) ولی جای این سؤال باقی می مانـد که معیار این شدّت چیست؟ آیا معیارش خود شـخص است یا ملاک عام دیگری در کار است؟ در صورت اول ارزش کـار ثـابت نخواهـد بود و [بـا توجه] به نظر اشـخاص متفـاوت می شود و در صورت دوم، ملاـک عام و ثابتی ارایه نشده است. (۱)

۳. مکتب منفعت عمومی

اشاره

دو فیلسوف مهم مکتب منفعت عمومی یا «بهره جویی»، اندیشـمندان انگلیسـی یعنی «جرمی بنتام» (۱۷۴۸ ــ ۱۸۳۲ م.) و «جان استوارت میل» (۱۸۰۶ ــ ۱۸۷۳ م.) هسـتند. این مکتب کم و بیش مربوط به طبیعت و در واقع تعـدیل شـده مکتب اپیکوریسـم است. یعنی برای رفع اشـکالات وارد بر این مکتب، به یک نظریه دیگری ملتزم شـده انـد. به نظراین ها اشـکال عمده به مکتب اپیکـور این است که نقش اجتمـاع را نادیـده گرفته است و همه همّت و تـوجّه خود را مصـروف «فرد» کرده و از «منـافع جمع» غفلت ورزیده است، و از این رو پنداشته اند که اگراین اشکال نیز برطرف شود، مکتبی کامل و بی عیب به دست خواهد آمد. ایـن دو معتقدنـد؛ از میـان امکانـات مختلفی که در برابر مـا وجـود دارد، بایـد آن امکـان را برگزینیم که بزرگ ترین سـعادت (بزرگ ترین لذّت و منفعت) را برای حداکثر افراد ایجاد می کند. یعنی اگر کاری نفعی برای اجتماع دارد، خوب و پسندیده

۱– ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۶۶ و ۶۷ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۷۲

محسوب می شود و اگر چنین نباشد بد و ناپسند به حساب می آید، پس خیر اخلاقی آن است که منفعتی عاید مردم کند و شّر اخلاقی چیزی است که چنین نباشد.

این [مکتب معتقد است که انسان] می تواند بدون در نظر گرفتن دیگران زندگی راحتی داشته باشد. طبیعت انسان اقتضا می کند که به طور اجتماعی زندگی کند و این زندگی اجتماعی، سرنوشت افراد را به هم مربوط می کند. بنابراین، اگر ما در پی لذّت خودمان هستیم باید به فکر لذّت دیگران هم باشیم، طرفداران این مکتب به دو قسم فرعی تقسیم شده اند: یک دسته [مانند] «بنتام» اصالت را برای سود شخصی قایلند [و]در واقع سود اجتماعی را وسیله ای برای تأمین سود شخصی می دانند، ولی می گویند چون چاره ای نیست باید اجتماع را به حساب آورد. بعضی [مثل] «جان استوارت میل» پا را از این فراتر گذاشته و گفته اند اصالت را باید برای جامعه قایل شد. کار خوب آن است که اصالتا نفعش به جامعه برسد. در سایه نفع اجتماعی، منافع [فرد]هم تأمین می شود ولی ملاک را باید نفع جامعه قرار داد.

گرچه این دو فیلسوف، لذّت و منفعت عمومی را خیر و مطلوب می دانند، منفعت عمومی نزد «بنتام»، وسیله ای برای دست یابی به منفعت شخصی است، در حالی که نزد «جان استوارت میل»، منفعت عمومی مطلوب اصلی می باشد. (۱)

نقد و بررسی

۱. تکیه این مکتب بر منافع و لذّات دنیوی است، در حالی که لذّات اخروی [را] به حساب نیاورده [با این که این لذّات] موجب بیشترین و

ص: ۶۹

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۶۸ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۷۳ و ۷۴

پایدارترین خوشی برای انسان است.

۲. امّا نظریه «بنتام»، او [که] می گوید منافع فردی از راه منافع اجتماعی حاصل می شود. اصالت با منفعت فردی است [و] تأمین منافع جامعه، وسیله ای برای تأمین منافع فردی است، در دو مورد [دیدگاه وی] با مبنای اصلی مکتب منفعت عمومی سازگار نیست. یکی آن جا که منفعت عمومی هست ولی نفع شخصی نیست. دیگر آن جا که نفع شخصی هست ولی منفعت عمومی وجود ندارد. توضیح آن که درست است که در بسیاری از جاها اگر منافع اجتماعی را در نظر نگیریم، منافع [فرد] به خطر می افتد، ولی این کلیت ندارد و در محدوده زندگی شخصی، هرکسی می تواند بسیاری از کارها را انجام دهد که از چشم اجتماع دور است و ربطی هم به اجتماع ندارد. جایی که منافع [فرد] از راه منافع جامعه تأمین نمی شود، معیار خوبی و بدی در آنجا چیست؟ اگر جایی منافع فردی غیر از راه منافع اجتماعی تأمین شد، آن جا ملاک خیر و شر چیست؟

هدف برای «بنتام» فردی است. هر چند ملاک خیر و شر را منفعت و ضرر اجتماعی می داند. نفع عمومی خوب است چون وسیله تأمین منفعت شخصی است. بر این اساس اگر منفعت عمومی موجب تأمین منفعت فرد نبود، در آن جا ملاک چیست؟ مثلاً ـ اگر شخص سرمایه داری در وقت مرگ خود، اموالش را برای ساختن بیمارستان اهدا کند، با این عمل، منفعت جامعه تأمین می شود، امّا هیچ سود دنیوی به او نخواهد رسید، طبق مبنای «بنتام» چنین کاری اخلاقی و پسندیده نیست؛ امّا از سوی دیگر این کار را بر اساس شعار معروف بهره جویان (بیشترین سود

برای بیشترین افراد) و تکیه روی معیار اجتماعی باید کاملاً خوب دانست، ولی دیگر تعلیل [«بنتام»] درست نیست که می گوید کار اجتماعی، خوب است چون موجب منفعت شخصی می شود. پس در آن جایی که این علت نباشد چطور؟

از طرف دیگر، موارد فراوانی [وجود دارد] که منفعت فرد، بدون وساطت منفعت عمومی حاصل می شود. اگر بگویید چون هدف تأمین می شود خوب است، می گوییم پس آن معیار که باید سود اجتماعی داشته باشد، کلیّت ندارد. و اگر بگویید خوب نیست چون به موجب شعار «حداکثر سود برای حداکثر مردم» این کارها کم ترین جهت حُسنی ندارند. پس باید با این که هدف ما را تأمین می کند در عین حال متّصف به خوبی نشود. (۱)

۳. نظریه خاصّ «استوارت میل» [که می]گفت، منفعت اجتماعی هدف و معیار است [نه] منفعت شخصی، از این رو هر چه موجب نفع جامعه می شود از نظر اخلاقی خوب است، نیز با دو [اشکال] اساسی [روبه رو] است:

اول آن که وی با اصالت دادن به منفعت عمومی، تنها کارهایی را ارزش گذاری کرده است که برای جامعه سود داشته باشد. با این که برخی اعمال، کاملاً جنبه فردی دارند و نفعی برای جامعه [ندارند، از این رو]شما باید بگویید خیر و شری وجود ندارد، چون معیار را منفعت اجتماعی قرار داده اید. پس دایره اخلاقی، منحصر می شود به کارهایی که

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۶۹ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص

به جامعه مربوط است و در ورای این ها خیر و شری وجود نخواهد داشت.

دوم آن که «استوارت میل» در تزاحم میان منفعت فرد و جامعه، منفعت و سود جامعه را ترجیح می دهد چون برای نفع عموم، اصالت قایل است ولی معیار این ترجیح چیست؟ به طور طبیعی آنچه برای انسان مطلوب است، لذّت و منفعت اوست. چه چیز موجب می شود که انسان نفع خودش را فدای نفع دیگران کند تا کارش اخلاقی شود؟ اگر [گفته شود] چون زندگی فرد، متوقف بر زندگی جامعه است و تا منفعت جامعه تأمین نشود منفعت ما تأمین نمی شود، این باید برگردد به همان نظریه «بنتام»؛ یعنی تأمین منافع جامعه، وسیله ای برای تأمین منافع فردی است. و در نتیجه اشکالات «بنتام» هم بر [نظریه میل] وارد است. و اگر خودش اصالت دارد یک ادعای بی دلیلی است [و] برای این ادعا تبیینی [وجود] ندارد.(۱)

۴. مکتب عاطفه گرایی

اشاره

[در تبیین مکتب عاطفه گرایی ابتدا لازم است دو مطلب را بیان کنیم:]

۱. تعریف کار طبیعی و اخلاقی:

یکی از نظریات درباره ملاک اخلاقی بودن که از قدیمی ترین نظریات است، نظریه عاطفی است. گروهی رمز اخلاقی بودن را در عواطف بشر می دانند و می گویند کار عادی و معمولی کاری است که از انگیزه های خودخواهانه و میل های طبیعی انسان سرچشمه بگیرد و هدف آن هم

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۶۹ و ۷۰ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۷۵ و۷۶

رساندن سودی به خود و یا رسیدن خود شخص به لذّتی باشد. هر کاری که از چنین میل هایی سرچشمه می گیرد و برای چنین هدف هایی باشد، کاری عادی و معمولی است نه اخلاقی. مثل [این] که کارمندی در شرکتی کار می کند یا بازرگانی که دنبال تجارت و سود می رود، تا آن جا که مربوط به اوست و از میل مربوط به شخص خودش ناشی می شود و هدف، لذّتی است که به وی برسد یا دفع رنجی است که از خودش بشود (مانند مراجعه انسان به پزشک که برای دفع رنج یا دفع خطری است که از خودش می شود) یک کار طبیعی است. کار اخلاقی کاری است که از عاطفه ای عالی [و] از تمایلات فردی، یعنی عاطفه نوع دوستی سرچشمه می گیرد [و] انسان ها تنها خودشان را دوست ندارند، [بلکه] دیگران را هم دوست دارند و از این که به دیگری سود یا لذّتی برسد همان اندازه شادمان می شوند که به خودشان سودی برسد و لذّتی [ببرند] و البته این درجات دارد. گاهی عاطفه نوع دوستی آن چنان در بعضی از انسان ها اوج می گیرد که اگر به دیگران لذّت یا سود برسانند، بیشتر خوشحال می شوند تا این که به خودشان لذّت یا سود برسانند. (۱)

۲. مبدأ و هدف در کار انسان:

هرکاری در انسان مبدأ و غایتی دارد. یعنی در انسان یک احساس، یک میل و یک عاطفه هست که محّرك او به یک کار است. اگر نبود، محال بود که انسان آن کار را انجام بدهد. کار اخلاقی کاری است که از نظر مبدأ، از میلی ناشی می شود که آن میل مربوط به خود انسان نیست، مربوط به دیگران است، و اسمش را عاطفه نوع دوستی می گذاریم و

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶ ، صص ۳۷ و ۳۸

هـدف انسان رسـیدن خیر به خودش نیست، بلکه به دیگران است. طبق این نظریه، فعل طبیعی از دایره «خود»(۱) و «من» خارج نیسـت. میلی که مربـوط به «من» و «خـود است، می خواهـد خیری را به همین «من(۲) و «خود» برسانـد. حیوانـات هم این طور هستند. ولی فعل اخلاقی، هم از نظر میل از دایره «خود» خارج است، یعنی آن میل اساسا مربوط به «خود» نیست، مربوط به غیر است، هم از نظر هـدف از دایره «خـود» خـارج شـده است، چـون هـدف، رسانـدن خیر است نه به خـود بلکه به غیر خود. پس انسان اخلاقی، انسانی است که از دایره «خود» پا بیرون گذاشته و به غیر خود رسیده است.

[خلاصه این که فعل اخلاقی، یعنی فعلی که هدف از آن، غیر باشد. بنابراین، تعریف فعل اخلاقی از روی «غایت» تعریف شده است.]

این مسلک در اخلاق، محبّت را به عنوان پایه اخلاق تبلیغ می کند و اخلاق [از این دیدگاه] یعنی محبّت. بخشی از این نظریه، نظریه مشترکی است لااقـل میان همه ادیان و بیشتر مکاتب فلسـفی عالم. محور اخلاق بعضـی از مسـلک ها یا دین ها را فقط و فقـط محبّت تشـکیل می دهـد ولی در بعضـی دیگر، محبّت عنصری از عناصـر اخلاـقی آنهاست. در اخلاق هنـدی [و] اخلاق مسیحی یگانه تکیه گاه، عاطفه و محبّت است. (۳)

[مکتـب عـاطفه گرایی] را بسـیاری از فلاسـفه غربی پـذیرفته انـد کـه معروف تر از همـه «آدام اسـمیت» (۱۷۲۳ _ ۱۷۹۰ م.) انگلیسی، «شوپنهاور» (۱۷۸۸ _ ۱۸۶۰ م.) آلمانی و «آگوست کنت» (۱۷۹۸ _ ۱۸۵۷ م.)

۱- ۱. همان، صص ۳۸ ۴۰

۲- ۲. همان، صص ۳۸ ۴۰

۳- ۳. همان، صص ۳۸ ۴۰

فرانسوی است. این مکتب، مبنای اخلاق را طبیعت می دانـد و اخلاق را در عاطفه جست وجو می کند و می گوید تأمین غرایز از نظر اخلاقی خوب و بـد نـدارد ولی نفع خواسـته های عواطف، به دیگران می رسـد. عاطفه مادر، نفعش به فرزنـد می رسد؛ پس ریشه اخلاـق در عواطف است. هر چیزی که عواطف انسـان را تـأمین کنـد چه عواطف خانوادگی و چه اجتماعی، مرحله ای از خیر اخلاقی است و هر چیزی عواطف را جریحه دار کند و مخالف خواسـته های عواطف باشد، از نظر اخلاقی بد است. (۱)

[به عبـارت دیگر] عـاطفه گرایان معتقدنـد کارهایی که کاملاً جنبه فردی دارنـد، یعنی آثار و نتایـج شان فقط به شـخص فاعل مربـوط می شود، از حلقه ارزیـابی اخلاـقی بیروننـد [و] در خصوص این افعـال، سـخن از خوبی و بـدی و خیر و شـرّ نمی توان گفت؛ این قبیل اعمال نه خوبنـد، نه بد. انسان غذا می خورد تا گرسـنگی خود را فرو نشاند، ورزش می کند تا بدنی سالم و با نشاط داشـته باشـد، هیچ یک از این کارها از نظر اخلاقی خوب یا بد نیسـتند. تنها کارهایی مشـمول حسن و قبح اخلاقی اند و می توان آنها را خوب یا بد دانست که جنبه اجتماعی داشـته باشند و آثار و نتایج شان به دیگران نیز سرایت کند. [بنابراین] هر کاری که عاطفه «دیگر دوستی» هدف آن باشد و از عاطفه «غیرگرایی» منبعث شود، خوب است و هر کاری که به سائقه «خود دوستی» صورت پذیرد و از غریزه «حبّ به ذات» و خویشتن گرایی سرچشمه گیرد، بد است.(۲)

نقد و بررسی

۱. هر محبّتی اخلاقی نیست.

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۷۰ و ۷۱ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۷۸

۲- ۲. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۷۷

هر محبّتی را نمی توان اخلاق دانست، گو این که قابل ستایش و مدح است ولی در عین حال اخلاقی نیست. کار یک قهرمان که زور بازو دارد، قابل مدح و ستایش است ولی اسمش اخلاق نیست. در اخلاق، عنصر اختیار و اکتساب، یعنی غیرغریزی بودن خوابیده است. اگر انجام کاری برای انسان غریزه بود، یعنی طبیعی و فطری و مادرزادی بود و انسان آن را کسب نکرده و به اختیار خودش به دست نیاورده باشد آن کار، قابل مدح است ولی در عین حال اخلاق نیست، مثل محبت پدر و مادر نسبت به فرزند، و به خصوص محبت مادرانه. مادر به دلیل این که احساسات دوستانه بسیار شدیدی نسبت به فرزند خودش دارد، ما نمی توانیم احساسات او را اخلاقی بدانیم، به دلیل این که همین مادر نسبت به کودک دیگری بی تفاوت است، بنابراین، احساسات مادر احساسات غیردوستانه [و] ناشی از یک عاطفه، و از دایره «خود» یعنی «فرد» خارج است، ولی نمی شود این احساسات را، احساسات اخلاقی، و کار مادر را اخلاق نامید. احساسات پدر و احساسات خویشاوندی و ارحام و نیز وطن پرستی و ملیّت دوستی هم همین گونه است. احساساتی را که انسان کسب نکرده، نمی شود اخلاق به حساب آورد. (۱)

۲. اخلاق محدود به نوع دوستی نیست.

دایره اخلاق از حدود غیردوستی وسیع تر است. همه اخلاق ها از نوع غیردوستی نیست. همان طور که انسان، ایثار یا احسان را تقدیس می کند، تن به ذلّت ندادن را هم تقدیس می کند.

گاندی می گوید: «در جهان فقط یک نیکی وجود دارد و آن دوست

۱- . ۱. فلسفه اخلاق، مرتضی مطهری، صص ۴۲ ۴۴

داشتن دیگران است». [بلکه بایـد گفت] در جهان غیر از دوست داشتن دیگران نیکی دیگر هم وجود دارد [ماننـد تن به ذلّت ندادن]. (۱)

[به عبارت دیگر] این که اخلاق منحصر به مسایل اجتماعی شود و در ورای روابط اجتماعی، خوب و بد اخلاقی دیگر جا نداشته باشد، بی دلیل است. چرا که افعال انسان برخی مربوط به خود فرد است و برخی در ارتباط با طبیعت پیرامون او و دسته ای در ارتباط با خداوند و بخشی نیز مرتبط با انسان های دیگر است و اگر غیر از بخش اخیر سایر افعال نیز به خوب و بد قابل تقسیم اند، این مکتب چه معیاری برای تمییز نیک و بد آن افعال ارایه می دهد؟ (۲)

۳. مفهوم انسان دوستی.

محبّت انسان، احتیاج به تفسیر دارد. غالبا آن را «غیر دوستی» تفسیر کرده اند، و آن ها که کمی بالاتر رفته اند، گفته اند [انسان دوستی]. [نخستین إشکالی] که وارد است [این است]که چرا انسان دوستی؟ خوب بگوییم جاندار دوستی. انسان دوستی احتیاج به تفسیر دارد. آیا انسان یعنی همین حیوان یک سر و دو گوش؟ هر جا که ما این حیوان یک سر و دو گوش را دیدیم بگوییم انسان است و از نسل آدم ابوالبشر؟ می خواهد لومومبا باشد یا موسی چومبه، یا مقصود از انسان، انسانِ دارای انسانیت است، و انسان دوستی به خاطر انسانیّت دوستی، یعنی به خاطر دوستی ارزش های انسانی است. هر انسانی به هر اندازه که واجد ارزش های انسانی است، لایق دوستی است و به هر اندازه که از انسانیّت خلع شده، هر چند به ظاهر، مانند انسان های دیگر است [لایق دشمنی است] [مثل]چنگیز و یزید بن معاویه.

ص: ۷۷

۱- ۱. همان، صص ۴۴ ۴۵

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۷۲ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۸۰

پس این معیار [عاطفه دوستی] که در باب اخلاقیات گفته شده است، معیار کاملی نیست. بخشی از حقیقت در این معیار هست نه تمام حقیقت. (۱)

[و نیز در نقد مکتب عاطفه گرایی گفته شده است.]

۴. این که ما ملاک را عاطفه قرار دهیم، دلیل منطقی ندارد و برتری [خواسته های] عاطفی و اجتماعی بر خواسته های غریزی دلیل می خواهد. با کدام دلیل می توانیم بگوییم تأمین خواسته ها [ی عاطفی]«خیر اخلاقی» می شود ولی تأمین خواسته ها [ی غریزی] نه. این یک [امر] قراردادی است. گاهی می گویند عاطفه مخصوص و خواست انسان است و امتیازی است برای انسان که حیوانات دیگر ندارند، این [هم]ادّعای بی دلیلی است، بلکه می شود دلایلی بر خلافش اقامه کرد که در حیوانات هم کم و بیش، عاطفه وجود دارد. (۲)

۵. در انسان علاوه بر غریزه و عاطفه، عقل نیز وجود دارد همان گونه که غریزه و عاطفه، نیازها و درخواست هایی دارند، عقل نیز خواسته ها و احکامی دارد. به چه دلیل پیروی از عاطفه بر پیروی از عقل برتری یافته است؟ اگر دلیل برتری، ویژگی های خاص انسان باشد، عقل که از امتیازات انسان است، باید بر عاطفه مقدّم دانسته شود. (۳)

[به عبارت دیگر] گاهی عقل و عاطفه آدمی دو رفتار ناسازگار را در برابر انسان پیش می نهند. در بسیاری از این گونه موارد، برتری با درک عقلی است، نه حسّ عاطفی، کما این که روش بسیاری از عقلا عالم در

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مرتضی مطهری، صص ۴۵ و ۴۶

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۷۱ و ۷۲

۳- ۳. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۷۹ و ۸۰

بسیاری از موارد، برتری [دادن] عقل بر عاطفه است. (۱)

۵. مکتب تطورگرایی

اشاره

مکتب تطورگرایی «هربرت اسپنسر» که مبتنی بر طبیعت است، گرایش به تطور در طبیعت دارد؛ نظیر داروین. و معتقد است قاعده ای بر کلّ طبیعت حاکم است که خود به خود دگرگون می شود و رو به تکامل می رود و پیدایش انسان در اثر همین قانون طبیعی بود. انسان در اصل حیوان بوده و در اثر تطور تبدیل به انسان شده است. انسان اوّلیه خودگزین [و] همیشه به فکر لذّت خودش بود که در اثر قانون تطور، تکامل پیدا کرد. انسان فعلی دو گرایش دارد؛ از یک طرف به فکر منافع خودش است و از طرف دیگر دارای عاطفه و به فکر منافع دیگران است. این جاست که مسئله اخلاق مطرح می شود که باید از منافع خود در راه منافع دیگران گذشت و اصل اخلاق همان ایثار و فداکاری و گذشت است و انسان کامل، انسانی است که به فکر جامعه است و خودش را فراموش [کرده است.]

[به عبارت دیگر] به [اعتقاد] «اسپنسر» فطرت انسان مبتنی بر خودخواهی است و اگر خودخواهی نبود، کسی کار نمی کرد و رنج نمی برد، امّا چون زندگی اجتماعی ضروری است، به تدریج فطرت انسان بر این استوار می شود که رعایت حال دیگران را بنماید و در نهایت آن ها را بر خود مقدم بدارد. در این مرحله، حسّ اخلاقی ناشی از حسّ تکلیف و براساس محاسبه عقلی نیست، بلکه فطری و طبیعی است و

۱- ۱. فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، ص ۷۳

نیاز به مجاهده ندارد و احسان عین خوشی و لذّت است.

به طور خلاصه «اسپنسر» معتقد است که جامعه انسانی در سیر تاریخی خود سه مرحله را طی می کند: مرحله خوددوستی، مرحله خود و غیردوستی (نوع دوستی) و مرحله غیردوستی (نوع دوستی)؛ و این سیر، جبری است.

نقد و بررسی

۱. این که در طبیعت قانون تطور حاکم است یا نه؟ [محل بحث است]

۲. به فرض این که قانون تطور در طبیعت ثابت باشد، چه ربطی به مسایل اخلاقی دارد؟ مسایل اخلاقی مربوط به اختیار و اراده انسان است [و] قانون تطور مربوط به طبیعت بی شعور، که خود به خود تحوّلات جبری پیدا می کند. یک قانون جبری طبیعی چگونه می تواند منشأ ارزش های اخلاقی شود که قوامش به اراده، اختیار و نیّت است.

۳. [نتیجه مکتب تطورگرایی] این شد که ما یک عاطفه دیگرگزینی داریم، پس همان اشکالاتی که بر مکتب [عاطفه گرایی] وارد بود بر [مکتب تطورگرایی] هم وارد می شود.

۴. اگر تکامل اخلاقی، جبری باشد، رفتار اخلاقی فاقد ارزش و [در واقع]اخلاق بی معنا می شود. (۱)

۶ . مکتب قدرت طلبی

اشاره

در اروپا، اخلاق مسیحیت تغذیه شده از اخلاق رواقیون به تسلیم بودن به قضا و قدر و تواضع و فرمانبرداری و سربه زیر بودن دعوت می کردند

۱- . ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۷۳ ؛ فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، صص ۷۰ و ۷۱

و این موجب شده بود که کسانی که این اخلاق را می پذیرند و خودشان را بر این اساس می سازند مردمی راکد، خمود و زیر بار ظلم بر و بار بیایند.

[در مقابل اخلاق مسیحیت] «نیچه» [معتقد است] اخلاق، آدم را ضعیف و ناتوان بار می آورد. ما باید اخلاقی را ترویج کنیم که مردمی نیرومند و متحرک و فعال بپرورانند. او ریشه همه اخلاق فاضله را در قدرت قرار داد و گفت بالا ـترین ارزش، نیرومندی است.

[نیچه] در [تبیین] نظریه [خویش] از این جا شروع کرد که انسان موجودی زنده است و هر موجود زنده، حیات خودش را دوست می دارد و حفظ [می]کند، [امّا] حفظ حیات احتیاج به قدرت دارد. تا توانایی نداشته باشد، نمی تواند حیاتش را ادامه دهد. در نظام طبیعت، ضعیف پایمال است. [پس]ریشه همه اخلاق انسانی در قدرت طلبی و نیرومندی [نهفته است]. به طور مثال عفّت و پاکدامنی نه از آن رو که ترک بعضی اعمال است، بلکه از آن رو که مقاومت در مقابل نیروی شهوت است و قدرت اراده را نشان می دهد خوب است و شهوت رانی از آن رو که دلالت بر ضعف اراده می کند بد است.

[نیچه] می گوید انسان باید پرخاش گر باشد و حالت فرمان برداری و حیا و شرم چیز بدی است [زیرا] از ضعف نفس ناشی می شود. دلیلی ندارد [همه انسان ها از حقوق یکسان برخوردار باشند]، بلکه باید هرکس که نیرومندتر است جلوتر باشد و احترام بیشتری داشته باشد تا انگیزه باشد که دیگران هم قوی شوند. در نژادها هم بعضی نژادها که ذاتا قوی تر از نژادهای دیگر هستند، باید از ارزش بیشتری برخوردار باشند.

[و] با این فکر [بود که]آلمانی ها نژاد خودشان را برتر معرفی کردند و درصدد تسلّط بر سایر ملل برآمدند.

مکتب [نیچه] از یک جهت شبیه مکتب لـذّت گرایی «آریستیپوس» است. [او] می گفت: طبیعت انسان تابع لـذّت است. لـذّت، صوت طبیعت است. اینجـا هم گفته می شود قـدرت طلبی خواسـته طبیعت و قـانون حیـات است. آن مکتب، انسـان را به سوی شهوت رانی و لذّت طلبی سوق می داد، این مکتب هم انسان را به سوی تسلّط و سبعیت سوق می دهد. (۱)

نقد و بررسی

۱. قـوانین طـبیعت از آن رو که قـوانینی است حـاکم بر موجودات بی شـعور و بی اراده، نمی تواننـد مبنـای قوانین اخلاـقی که قوامش به اختیـار، شـعور، انتخـاب و نیّت است، قرار گیرنـد و صـرف این که در نظام طبیعت، ضـعیف پایمال است، نمی تواند نظـام ارزشـی اخلاـقی به وجود آورد. [به عبـارت دیگر اسـتنتاج قـانون اخلاـقی از یـک واقعیت طبیعی و غیر اختیـاری، به طور منطقی درست نیست.] قلمرو قوانین طـبیعت، پدیـده هـای جـبری است و [حـال آن که] قلمرو اخلاـق، پدیـده هـای انتخـابی و اختیاری است.

۲. تجویز تسلّط اقویا بر ضعفا در واقع محکوم کردن ضعفا است [و حال آن که] نظام های اخلاقی باید جلوی ظلم را بگیر[ند]. [جایز دانستن تسلّط اقویا بر ضعفا، به رسمیت شناختن استعمار و استثمار است.](۲)

۷. مکتب مارکسیستی

اشاره

این مکتب مبتنی بر طبیعت است [و از آن جا که] جهان بینی مارکسیستی

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۷۴ ۷۷

۲- ۲. همان، ص ۷۷ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۸۴

مبتنی بر اصول ماتریالیسم دیالکتیک است، بنابراین اخلاق ثابت و دائمی در نظر آن ها وجود نخواهد داشت. چون یکی از اصول فلسفه ایشان این است که همه چیز در حال تغییر و دگرگونی است. بنابراین، نمی توانیم بگوییم هر صفت اخلاقی در همه جا برای همه کس فضیلت است. [بلکه] تابع شرایط تاریخی است. از طرف دیگر زیربنا و اساس زندگی اجتماعی انسان، اقتصاد است و تمام تحولاتی که در جامعه انسانی رُخ می دهد همه از تحولاتی است که در روابط تولید به وجود می آیند و روابط تولید هم از ابزار تولید نشأت می گیرد. [یعنی] تمام پدیده های زندگی انسان از تحوّل ابزار تولید سرچشمه می گیرد. ابزار تولید موجب روابط تولید مختلف می شود و این روابط هم از یک طرف قوانین حقوقی خاصّی را ایجاب می کند که متناسب با همین روابط تولید باشد. آن وقتی که روابط انسان ها براساس برده داری است، قوانینی به وجود می آید که برده داری تجویز شود. برده باید از اربابش پیروی [و]قابل خرید و فروش [باشد. در] نظام های فئودالیسم روابط ارباب و رعیّت مطرح می شود. طبق این قوانین ارزش های خاصّی هم به وجود می آید. کسی نباید به زمین کسی تجاوز کند. این غصب ظلم و سرقت است. [و در] دوران سرمایه داری با سخت گیری بیشتر نسبت به اموال روبرو می شویم و ارزش های اخلاقی جدید یا تحوّل یافته ای متناسب با این نظام به وجود می آید. کارگر نباید کم کاری کند، این دزدی است [و]بالاخره حکومت کارگری هم یک دورانی از تاریخ است که حتما واقع خواهد شد و نظام آموزشی و اخلاقی خاصّی را اقتضاء می کند. اموال سرمایه دارها باید به دست کارگران بیفتد. آنچه تا دیروز دزدی شمرده می شد، امروز یک عمل انقلابی ارزشمند تلقی می شود. گرفتن اموال سرمایه داران نه تنها

ممنوع نیست، بلکه دارای فضیلت و [یک]تکلیف لازم است. [سرانجام در] نظام کمونیستی اصلاً موضوع این حرف ها منتفی می شود. اموال [متعلق به] همه است و انگیزه های فردی از بین می رود. هیچ کس فکر خودش نیست، خیانتی کند و یا جنایتی مرتکب شود، [بلکه] همه به فکر جامعه هستند. آن وقت بساط اخلاق برچیده خواهد شد. [پس]در نظام کمونیستی [نمی شود اخلاق ثابتی قایل شد و همه این ها تابع تحولات وضع اقتصاد انسان است.(۱)

نقد و بررسی

]گذشته] از باطل [بودن] اصول ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی و مراحلی که برای تاریخ قایل شده اند و قوانین جبری تاریخی، [باید گفت که] این که اقتصاد زیربنای زندگی انسان است و تمام شئون انسان از حقوق، فرهنگ، اخلاق، دین و... تابع اوضاع اقتصادی است، مطلب پوچی است.

علاوه بر همه این ها روی مبانی خودشان می گوییم به فرض که اصول ماتریالیسم دیالکتیک درست باشد و این اصول بر همه چیز حتّی بر اخلاق و معنویات، حاکم باشد، [و] مراحل تاریخی و قانون تحوّل تاریخ هم صحیح باشد، حال ما می پرسیم شما که می گویید در هر مرحله از تاریخ، حقوق و اخلاق خاصی لازمه آن مرتبه است و این مرحله از تاریخ خود به خود و طبق قوانین جبری دیالکتیک تغییر خواهد کرد، پس این همه طرفداری از کارگر در نظام سرمایه داری و فحش دادن به سرمایه دار که حقوق کارگر را می دزدد برای چیست؟ حالا در کشورهای سرمایه داری مرحله سرمایه داری است و لازمه این مرحله از تاریخ این است که سرمایه دارها حق [و] مزد کارگرها را از بین [ببرند]، آنها را مثل

ص : ۸۴

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۷۸ ۸۰

کالایی خریـد و فروش کننـد. شـما باید بگذارید تا این مرحله به اوج خودش برسد، تضادها تشدید شود، بعد خودش منتقل به مرحله دیگری می شود. طبق قانون جبری، انقلاب می شود. پس چرا دزدی سـرمایه دار را نسبت به حقوق کارگر نکوهش می کنید؟

بنابراین، برای شـما نبایـد اصـلاً خوبی و بـدی مطرح باشد. آنچه قانون جبری طبیعت اقتضا می کند واقع خواهد شد و لوازمش هم خیلی خوب است. هر وقت به مرحله ای رسـید که بایـد انقلاب شود، کارگران به حکم جبر تاریـخ قیام خواهند کرد و آن وقت ارزش های جدید به وجود می آید.

از این رو مذمّت کردن از رفتار سـرمایه داران نسبت به کارگران بی جاست. مارکسیسم از طرفداران اصالت جامعه است. یعنی فرد، اسـتقلالی ندارد [و]آنچه در خارج وجود دارد وجود جامعه است. پس فرد مجبور است که حرکت طبیعی و جبری تاریخ را دنبال کنـد. [پس]خوب و بد برای او مطرح نمی شود. به عبارت دیگر بنابر اصول ماتریالیسم، اصـلاً جایی برای اخلاق باقی نمی ماند. [چون] اخلاق، جایش اختیار فرد است این ها به چنین چیزی معتقد نیستند.(۱)

۸ . مکتب وجدان گرایی

اشاره

این نظریه کمـابیش ریشه متـافیزیکی دارد. «ژان ژاک روسو» (۱۷۱۲ _ ۱۷۷۸ م.) فرانسوی، بر این بـاور است که انسـان طبیعتا خوب آفریـده شـده و اگر مسـیر طبیعی خودش را پیدا کند و عوامل اجتماعی او را از سـیر خودش باز ندارد، هر انسانی، انسان اخلاقی خواهد بود و دارای ارزش ها و فضایل اخلاقی [می شود]. ارزش های اخلاقی، فطری انسان است.

ص: ۸۵

۱- . ۱. همان، صص ۸۰ ۸۳

وجـدان انسانی او را وادار می کنـد که به سوی راه خیر و فضـیلت برود و خودش هم نشانش می دهـد که چه بایـد کرد [و در صورت] انحراف او را مواخـذه می کنـد. وجـدانش او را آن قـدر سـرزنش و عـذاب می کنـد که دیگر به آن کار رغبت پیـدا نکنـد. مگر این که عوامـل اجتمـاعی آن چنان شـخص را منحرف کنـد که وجـدان خاموش شود. پس ملاک اخلاق، وجـدان است و راه به دست آوردن [آن] هم گوش دادن به ندای وجدان و فطرت انسانی است.(۱)

[به عبارت دیگر] روسو براین باور بود که طبیعت، انسان را نیک خلق کرده ولی جامعه او را شـریر تربیت نموده است. طبیعت، انسان را آزاد آفریـده ولی جامعه او را بنـده کرده است. طبیعت، انسان را خوش بخت ایجاد کرده، ولی جامعه او را بـدبخت و بی چاره نموده است. این سه قضـیه که به هم مربوط است بیان یک حقیقت است: اجتماع به عالَم طبیعت،ماننـد نسـبت شـرّ به خیر است.

به عقیـده روسو، هریک از انسان ها، در درون خودصاحب نیرویی به نام«وجـدان» [است] که فهم و تمییز خوب و بـد، حکم به انجام کارهای خوب و دوری کردن از کارهای بد، و نیز سـرزنش و ملامت انسان برای انجام بدی ها وترک خوبی ها، همه از شئون و کارهـای اوست. این سه قسم کـار، مخصوص «وجـدان» است و در هیـچ از این سه قسم، نیروی دیگری خواه درونی و خواه بیرونی، حق دخالت ندارد.

[روسو] می گویـد: بهترین قاضـی هـا وجـدان ماست و وجـدان هرگز ما را فریب نمی دهـد. اوست که راهنمای واقعی آدمیان است.

۱- . ۱. همان، صص ۸۳ و۸۴

مهم ترین دلیلی که روسو برای اثبات وجدان اقامه می کند، این است که انسان ها به رغم بُعد مکانی و زمانی از یکدیگر و با وجود اختلافات بی شماری که در آداب و رسوم، عقاید دینی، اجتماعی و سیاسی، میزان پیشرفت تمدّن و فرهنگ و... دارند به اصول اخلاقی واحدی باور دارند. این اتّفاق نظر، نشان دهنده حاکم واحدی است که بر روح همه آدمیان حکومت می کند. (۱)

نقد و بررسی

۱. آنچه را روسو «وجدان اخلاقی» می نامد و سه کارکرد مختلف رابه آن نسبت می دهد، به عنوان یک نیروی خاص در انسان قابل اثبات نیست. روسو بر این باور است که وجدان، هم خوب و [هم] بد را می شناسد و در مورد آنها امر و نهی صادر می کند و حکم می راند و هم انسان را در مقابل انجام بدی ها و ترک خوبی ها سرزنش می کند و عذاب می دهد. ولی به نظر می رسد به رغم تقابلی که روسو بین وجدان وعقل می نهد و مذمّتی که نثار تعقّل و خردمندی در باب اخلاق می کند، کارکرد اوّلی که وی برای وجدان قایل است، همان کار عقل در حیطه ارزش هاست. بر این اساس، عقل به نیروی شناسنده و فهمنده و تمییزدهنده انسان در امور کلّی اطلاق می شود که با فهم مفاهیم و احکام کلّی، جزییات و مصادیق آنها را تعیین می نماید. فهم خوب و بد اشیا در مواردی برای عقل، بدیهی و در مواردی دیگر نیازمند استدلال و استنباط عقلی است و چه بسا در بسیاری از موارد نیز عقل به تنهایی از تشخیص خوب و بد، عاجز و نیازمند وحی باشد. بدین ترتیب شناختن خوب و بد و تعیین مصادیق هر

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۸۵ و ۸۶

یک تا آن جا که برای انسان ممکن است و آدمی در آن فهم دارد، بخشی از کار عقل است و می توان چنین تعبیر کرد که انسان، در مواردی خوب و بد اشیا را با عقل خود «وجدان» می کند؛ امّا نسبت دادن این فهم به نیروی جداگانه ای در انسان به نام وجدان، موجّه نیست.

امّا درباره «حکم کردن» که روسو آن را کار دوم وجدان می داند، می توان گفت: انسان علاوه بر دانستن خوب و بد، به انجام هر دو، گرایش درونی دارد و براین اساس، راه برای انتخاب آزادانه و آگاهانه وی باز است و از همین روست که اخلاق و تعلیم و تربیت و دیگر امر و نهی ها، حکم ها و توصیه ها معنا می یابند. انسان با اراده خود دست به انتخاب می زند، افعالی انجام می دهد و صفات و ملکاتی کسب می کند. آنگاه آن چه را موافق و متناسب با صفات و ملکات خود می یابد، تحسین و آن چه را با آن ناسازگار می یابد، تقبیح می کند و تنها همین تحسین و تقبیح را که صفات و ملکات نفسانی منشأ آن است، می توان «حکم وجدان» نامید. ما در درون خود، غیر از این تحسین و تقبیح، امر و نهی حقیقی نمی یابیم تا حاکم به آن را وجدان نام نهیم.

و امّا حالت ندامت و احساس پشیمانی، نتیجه فهم و درک حصول خسران و زیان و از کف رفتن منفعت و سرمایه مادّی یا معنوی است و همین پشیمانی رنج آور، «عذاب وجدان» نامیده می شود. بنابراین حصول عذاب وجدان، فرع بر آن است که شخص ارزش هایی را پذیرفته باشد و صفات و ملکاتی را به دست آورده و آنها را سرمایه و کمال معنوی خود بداند و کاری انجام داده باشد که به باور خودش، مستلزم زیان و نقص اوست. (۱)

۱- ۱. همان، صص ۸۸ و ۸۹

[به عبارت دیگر] حقیقت مواخذه این است که ملکاتی که در انسان در اثر کمک علم و عمل به وجود آمده، بر پایه شناختی که نسبت به ارزش ها دارد، اقتضا می کند که آن چه مخالفش هست طرد کند [و]ناراحت شود. و امّا پشیمانی بعد از کار بد است و عذاب وجدان از این جا سرچشمه می گیرد که وقتی فهمید کار بدی کرده، یعنی کمالی را از دست داده، نقص در انسانیتش به وجود آمده [است]. وقتی می بیند ارزش معنوی را یک سرمایه معنوی برای اوست از دست داده، ناراحت می شود که چرا این را از دست دادم. [البته] این در صورتی است که این ارزش ها را پذیرفته و چنین ملکه ای هم در او به وجود آمده باشد. آن وقت چنین حالتی برایش پیش می آید. بر این پایه تصور این که وجدان چیزی است که هم درک و قضاوت می کند و هم قوه مجریه است و تعذیب می کند، مطلبی است که برای خطابه و شعر خوب است، امّا مسئله فلسفی نیست. (۱)

۲. این که انسان به طور فطری و بر حسب خلقت اولیّه خود، از جمله به نیکی گرایش دارد و بعضی از مصادیق آن را نیز به طور بدیهی تشخیص می دهد، سخنی است درست ولی اول این که گرایش داشتن انسان به نیکی با گرایش داشتن وی به شرّ و بدی منافات ندارد، آدمی از اراده آزاد و آگاهی و عقل نیز برخوردار است و می تواند هر یک از دو راه خیر و شرّ را برگزیند و همین امکان گزینش انسان میان یکی از دو راهی که به هر دوی آنها گرایش دارد، اعمال و افعال او را قابل ارزیابی اخلاقی می کند و وی را مستحقّ تحسین و تقبیح و پاداش و کیفر می سازد.

ص: ۸۹

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۸۴ و ۸۵

دوم این که فهم آشکار و بدیهی نسبت به بعضی از مصادیق نیک و بد، به معنای آن نیست که انسان همه نیکی ها و بدی ها را به طور فطری و به طور بدیهی می شناسد. بلکه همان گونه که علوم دیگر انسان به بدیهی و نظری تقسیم می شوند و علوم نظری به تعقّل و استدلال و استنباط محتاجند، علوم ارزشی نیز به همین دو بخش قابل تقسیم اند و بسیاری از احکام اخلاقی و ارزشی را عقل در سایه دیگر معلومات خود و با تأمّل در رابطه افعال با نتایج آنها درمی یابد. [البته] در صدور احکام ارزشی [باید]تنها از معلومات بدیهی و یقینی و روش درست استدلال استفاده [کرد] و به قواعد تعقّل پایبند [شد]، نه آن که به معلومات محدود بدیهی خود اکتفا نموده، عقل را یکسره تخطئه و سرزنش کنیم و خود را از نتایج درست آن نیز محروم سازیم. (۱)

۳. در فلسفه روسو، احساس و عاطفه بر عقل، غالب است و حال آن که در بسیاری از رفتارهای اخلاقی باید ملاک عقلانی را ملاحظه کرد، نه صرف احساس را. (۲)

کانت بر این باور است که فعل اخلاقی یعنی فعلی که انسان آن را به عنوان یک تکلیف، از وجدانش گرفته باشد. فعلی که وجدان گفته بکن و انسان هم بدون چون و چرا ــ نه برای هدف و غرضی، بلکه صرفا برای اطاعت امر و فرمان وجدان ــ آن را انجام می دهد. پس فعل اخلاقی یعنی فعلی که ناشی از فرمان وجدان است. در مکتب [کانت]، اخلاق، وجدان فطری انسانی است که خدای متعال به هر کسی داده است.

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۸۹ و ۹۰

۲- ۲. فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، ص۶۵

طبق این نظریه، اخلاق یعنی دستورهای صریح و قاطعی که وجدان انسان به او الهام می کند. [مانند] ایثار که فرمان وجدان است.

[بر این پایه کانت] مبدأ افعال و اندیشه ها و تصمیمات اخلاقی انسان را «وجدان» می داند. نظر به این که این نظریه از طرف یکی از بزرگ ترین فیلسوفان جهان ابراز شده است، و به علاوه خود نظریه، نظریه قابل توجهی است. [برای تبیین بهتر نظریه کانت مقدماتی لازم است:]

مقدمه [اول:] کانت [اعتقاد دارد که] همه سرمایه های ذهنی، فکری و وجدانی انسان [فقط] برگرفته از احساس و تجارب [نیست و بخشی از] آن چه در انبار ذهن انسان هست، قبل از احساس در ذهن ما وجود دارد. کانت معتقد به حقایق ماقبل تجربه است.

مقدمه دوم[:] تمام فلسفه کانت [مبتنی بر] عقل نظری و عقل عملی است که از عقل نظری و عقل عملی چه کارهایی ساخته است؟ او در پایان به این جا می رسد که از عقل نظری کار زیادی ساخته نیست، عمده، عقل عملی است که او به همین مسئله وجدان می رسد.

مقدمه سوم: وجدان یا عقل عملی یک سلسله احکام قبلی است. یعنی از راه حس و تجربه به دست نیامده و جزو سرشت و فطرت بشر است. به طور مثال فرمان به این که راست بگو، دروغ نگو، فرمانی است که قبل از این که انسان تجربه ای درباره راست و دروغ داشته باشد و نتیجه راستی و دروغ را ببیند، وجدان به انسان می گوید راست بگو، دروغ نگو. بر این پایه دستورهای وجدان همه دستورهای قبلی و فطری و به تعبیر عوام، مادرزادی است، به حس و تجربه انسان مربوط نیست. به همین دلیل فرمان اخلاقی به نتایج کارها، کار ندارد بلکه خودش اساس است.

وجدان اخلاقی فرمانی است مطلق و درست نیست که ما برای مسائل اخلاقی استدلال کنیم که به این دلیل امانت داشته باشید و بعد آثار و مصلحت و فایده امانت را ذکر کنیم؛ خیانت نکنید، بعد مفاسد خیانت را ذکر کنیم.

[بر این پایه، وجدان اخلاقی فرمانی است مطلق و بدون هیچ قیدی و]عقل است که دنبال مصلحت می رود. [از این رو] احکامش همیشه مشروط است. یعنی همیشه به چیزی به خاطر یک مصلحت فرمان می دهد. مصلحت که رفت، عقل هم از حکم خودش دست برمی دارد. [پس حکم عقل، مشروط است و حکم وجدان اخلاقی، مطلق.]

[کانت می گوید] این که اخلاقیون گاهی اجازه می دهند برخلاف اصول اخلاقی رفتار بشود علتش این است که این ها نخواسته اند از وجدان الهام بگیرند، بلکه خواسته اند از عقل دستور بگیرند [و] عقل دنبال مصلحت می رود؛ [ولی] حکم وجدان مطلق و بلاشرط است، به اثر و نتیجه اش کار ندارد، می گوید راست بگو هرچند برای تو نتایج زیان آوری داشته باشد و دروغ نگو هرچند منافع زیادی برای تو داشته باشد.

کانت می گوید بشر مکلّف به دنیا آمده، یعنی پاره ای از تکلیف ها در درون [او] گذاشته شده، نیرویی در درون [او] هست که آن فرمان ها را مرتّب به او می دهد. (۱)

کانت درباره عذاب وجدان می گوید تلخی های پشیمانی ها، عذاب وجدان ها و احساس ناراحتی از درون، برای آن است که آن نیرو یک

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مرتضی مطهری، صص ۵۶ و ۵۷ و ۶۲ ۶۶

نیروی قبلی است یعنی تجربی نیست، مطلق است و مثل حکم عقل مشروط به مصلحت نیست، عام است و در همه جا یک اندازه صادق است، برای من و شما [به یک اندازه] صادق است. هم چنین ضروری و جبری به معنی غیر قابل تسلیم است، انسان ممکن است خودش تسلیم یک جبّار یا یک عمل زشت بشود ولی وجدان به گونه ای است که هرگز تسلیم نمی شود. (۱)

[کانت] درباره وجدان اخلاقی و سعادت [و فرق بین کمال و سعادت] می گوید وجدان اخلاقی، انسان را به کمال دعوت می کند نه به سعادت [و بین آن دو تفاوت است. به نظر] کانت در همه دنیا یک خوبی وجود دارد و آن اراده نیک است. اراده نیک یعنی در مقابل فرمان های وجدان، مطیع مطلق بودن. و چون وجدان اخلاقی به نتایج کار، توجّه ندارد ـ و می گوید خواه برای تو مفید فایده یا لذّتی باشد یا نباشد، خوشی به دنبال بیاورد یا رنج، آن را انجام بده ـ پس با سعادت انسان کار ندارد. چون سعادت در نهایت امر یعنی خوشی، [امّا] هر لذّتی خوشی نیست، لذّتی که به دنبال خودش رنج بیاورد خوشی نیست. «سعادت»، یعنی خوشی هر چه بیشتر که در آن هیچ گونه رنج و دردی ـ اعم از روحی، جسمی، دنیوی و اخروی ـ وجود نداشته باشد، و «شقاوت»، یعنی درد و رنج. مجموع درد و رنج ها و مجموع خوشی ها ـ اعم از جسمی، روحی، دنیوی و اخروی ـ را باید حساب کرد، آنچه بیشتر از همه خوشی ایجاد می کند، سعادت است. پس مبنای سعادت، خوشی است، ولی وجدان به خوشی کار ندارد، بلکه به کمال کار دارد،

ص: ۹۳

۱- ۱. همان، ص ۶۹

می گویـد تو این کار را بکن برای این که فی حدّ ذاته کمال است؛ سـعادت دیگران را بخواه که کمال توست. این جاست که کانت میان کمال و سعادت تفاوت قائل است [و] مقصود او از «سعادت» آن چیزی است که قدمای ما آن را سعادت حسّی می نامند. (۱)

[کـانت دربـاره]وجـدان و اثبات اختیار انسان [بر این باور است که]محور فلسـفه وجـدان اخلاقی است. او در عقل نظری یعنی «فلسـفه و حکمت الهی» هرچه کـاوش کرده آخرش به شـک رسـیده یعنی به جایی نرسـیده، ولی [در] اخلاق، به نظرش مفتاح همه چیزماننـد مفتـاح مـذهب، آزادی و اختیار، بقا و خلود نفس، معاد و اثبات وجود خـدا را کشف کرده است. می گویـد ما نمی توانیم از راه عقـل نظری مختـار و آزاد [بودن] انسـان را اثبـات کنیم، عقـل نظری [می]گویـد انسان اختیار نـدارد و مجبور است، ولی از راه حسّ اخلاـقی که امری است درونی و وجـدانی و انسـان بـا علم حضـوری (علم حضـوری یعنی انسـان درون خودش را به طور مسـتقیم می بینـد. ادارک مسـتقیم درون خود) آن را کشف می کنـد، به این جـا می رسـیم که انسان آزاد و مختار است. آزادی و اختیار را با حس درونی و با ضمیر [می توان] اثبات [کرد].

این حرف [کانت] حرف تازه ای نیست. «مولوی» هم اختیار را از راه حس درونی اثبات می کند.

۱- ۱. همان، صص ۷۰ و ۷۲

این که گویی این کنم یا آن کنم

این دلیل اختیار است ای صنم

پس [از نظر کانت] انسان به حکم وجدانش ــ نه به حکم دلیل های فلسفی ــ یک موجود مختار و آزاد است. (۱)

کانت [درباره] وجدان و اثبات بقا و خلود نفس معتقد است که با براهین فلسفه نمی شود بقا و خلود نفس را اثبات کرد ولی وجدان انسان می گوید نفس باقی و خالد است و با مردن انسان تمام و فانی [نمی]شود و در دنیای دیگر پاداش یا کیفر می بیند. دلیلش این است:

وجدان انسان او را به صداقت، امانت و عدالت فرمان می دهد [و]انسان در عمل می بیند که [این ها] در این دنیا پاداش ندارد و برای انسان قید و بند است. اگر آدم این قید و بندها را از میان بردارد [به آسانی به پاداش های دنیوی می رسد]. همه انسان ها این را احساس می کنند که این ها برای انسان محدودیت ایجاد می کند. با این حال باز اندرون و ضمیر انسان به صداقت، امانت و عدالت فرمان می دهد. در عمق وجدان و ضمیر انسان، ناآگاهانه این باور و ایمان به پایان نیک این امور هست. و در درون خودش به قیامت و معاد ایمان دارد و در عمق ضمیر و وجدان، و با علم حضوری احساس می کند که زندگی منحصر به اینجا نیست. پس احساس تکلیف، تضمین کننده ایمان به خلود و بقای نفس است. ایمان به خلود «من» [هم] مستلزم ایمان به خالق است.

کانت از وجدان اخلاقی، نه فقط دستورهای اخلاقی را استنباط می کند، بلکه این پایه فلسفه او در همه ماوراءالطبیعه [است]، و از

۱- ۱. همان، صص ۷۲ و ۷۳

همین جا آزادی و اختیار، بقا، خلود نفس، عالم آخرت و وجود خدا را اثبات می کند. و این است که می گوید دو چیز برای انسان اعجاب آور است؛ یکی آسمان پر ستاره ای که بالای سر ما قرار گرفته است و دیگر وجدانی که در ضمیر ما قرار دارد. [زیرا]او بسیاری از اصول را از ضمیر و باطن انسان کشف می کند.

[نتیجه بحث این که] تنها تکیه نظریه وجدانی [کانت،] وجدان است [و نه] عاطفه یا اراده و یا عقل. (۱)

نقد نظریه [وجدانی کانت] وارد بر نظریه کانت از دیدگاه شهید مطهری عبارتند از:]

الف) تحقیر فلسفه

در نظریه [کانت]، محصول عقل نظری «فلسفه» بیش از حد تحقیر شده است. کانت که می گوید ما از راه عقل نظری هیچ یک از این مسایل را نمی توانیم اثبات کنیم، اشتباه است. اتّفاقا از راه عقل نظری ـ بدون این که بخواهیم راه وجدان و عقل عملی را انکار کرده باشیم ـ آزادی و اختیار انسان، بقا و خلود نفس، وجود خدا و فرمان های اخلاقی را می توانیم اثبات کنیم. همین فرمان هایی که انسان از وجدان الهام می گیرد، عقل هم لااقل به عنوان مؤیّدی از وجدان، آن ها را تایید می کند. (۲)

ب) تفکیک میان کمال و سعادت

کانت می گوید اخلاق، سر و کارش با کمال است [نه] سعادت و تنها راه صعود به ملکوت، همین راه کمال است نه راه سعادت [و حال آن که]تفکیک میان کمال و سعادت خیلی اشتباه است. هر کمالی خودش

ص: ۹۶

۱- ۱. همان، صص ۷۴ ۷۶ و ۷۸

۲- ۲. همان، ص ۷۸

نوعی سعادت است. منتها سعادت به معنی خوشی، منحصر به خوشی های حسّی نیست. به آقای کانت باید گفت: راست است [که] وقتی انسان با وجدانش مخالفت می کند یک تلخی شدید در وجدان خودش احساس می کند، امّا وقتی اطاعت می کند آیا نوعی مسرّت و لذّت، منتها مسرّت و لذّتی عمیق تر، ریشه دارتر، لطیف تر و باقی تر احساس نمی کند؟!

بر این پایه به قول آقای کانت، انسان اگر از فرمان وجدان اطاعت کند نیز احساس تلخی می کند، چون خودش گفت ما آن را از سعادت جدا می کنیم، پس کار سخت و دشواری است. اگر از فرمان وجدان اطاعت بکنیم احساس رنج می کنیم، احساس تکلیف به معنی رنج و سختی می کنیم؛ مخالفت هم بکنیم باز بدتر احساس رنج می کنیم. پس چه اطاعت کنیم و چه نکنیم در هر دو حال احساس رنج می کنیم. این معنی ندارد و چنین چیزی محال است، به دلیل این که انسان آن جا که از فرمان وجدان مخالفت می کند رنج می برد و درد می کشد. به همین دلیل وقتی انسان از ندای وجدان پیروی می کند غرق در نوعی خاص از مسرّت و شادی می شود که حسّی نیست.

بر این پایه نمی شود مسئله لذّت را از امور وجدانی جدا کرد. وقتی انسان از چیزی لذّت می برد دلیل بر این است که درونش می خواسته به چیزی برسد و به آن رسیده. همیشه لذّت، از رسیدن پیدا می شود، و رنج و درد، از نرسیدن به کمالی که انسان باید برسد. بر این پایه جدا کردن کمال از لذّت حرف درستی نیست. هر کمالی خواه ناخواه نوعی لذّت با خود به دنبال می آورد هرچند این که طالب کمال وقتی که دنبال کمال

می رود فکر نمی کند که دنبال لذّت می رود، و دنبال لذّت هم نمی رود. او کمال را برای خود کمال جستجو می کند، ولی رسیدن به کمال، خودبه خود برای انسان لذّت می آفریند. (۱)

ج) همه احکام وجدان، مطلق نیست

خود [غربی ها] نیز به [کانت] ایراد گرفته اند که احکام وجدان این قدر مطلق نیست. [آن ها] براین باورند که بعضی از احکام، مثلاً ـ «عدالت» و «ظلم» یک حکم مطلق است و حرف آن ها درست است، امّا «راستی» یک حکم مطلق نیست، بلکه تابع فلسفه خودش است و گاهی «راستی» فلسفه خودش را از دست می دهد. به آقای کانت این ایراد را گرفته اند که تو این قدر تابع حکم مطلق هستی و مثلاً ـ می گویی راستی فرمان مطلق وجدان است و مصلحت سرش نمی شود، فرض کنیم یک دیوانه ظالمی، کاردی به دست گرفته و سراغ بی چاره ای را می گیرد که شکمش را سفره کند و از تو می پرسد آیا اطلاع داری او کجاست؟ در این جا تو باید جواب بدهی، اگر بخواهی سکوت بکنی شکم خودت را سفره می کند. چه جوابی می دهی؟ اگر بگویی اطلاع ندارم که دروغ گفته ای، در حالی که وجدان گفته باید راست بگویی، و اگر بگویی اطلاع دارم، از تو می پرسد کجاست؟ [که] اگر نشان بدهی می رود به ناحق شکم او را سفره می کند. آیا واقعا وجدان انسان این قدر مطلق است و می گوید تو باید مطلقا راست بگویی و به نتیجه، کار نداشته باشی؟! (۲)

[د) اشکالی دیگر بر کانت وارد است و آن این که:] این معنی درست نیست که انسان خیال کند وجدان، حسّی است مستقل از حسّ

۱- ۱. همان، صص ۷۱ و ۷۲ و ۷۸ ۸۱

۲- ۲. همان، صص ۸۱ و۸۲

خداشناسی، و کارش این است که برای ما به صورت مستقل تکلیف معین کند بدون این که مکلّفی را به ما شناسانده باشد و ما باید تکلیف او را بشناسیم.

کانت می خواست [ندای] وجدان را به عنوان یک تکلیف که «تکلیف معیّن کن» از خود ضمیر انسان سرچشمه می گیرد و ماورای ضمیر انسان نیست معرّفی کند. نه، ضمیر انسان تکلیف را درک می کند آن چنان که تکلیف کننده را درک می کند. وجدان و الهامات وجدانی، همه ناشی از فطرت خداشناسی انسان است. (۱)

د) کانت عقیده دارد که فعل اخلاقی، فعلی است که از هر قید و شرط و غرضی مجرّد و منزّه باشد و هیچ منظوری جز جنبه تکلیفی از انجام آن در کار نباشد، و انسان آن را فقط به حکم وظیفه انجام دهد. ولی یک سؤال مطرح می شود و آن این که: آیا ممکن است که انسان کاری را انجام دهد که از آن هیچ منظوری برای خود نداشته باشد؟ عده ای می گویند چنین چیزی ممکن نیست و محال است که بشر به سوی کاری برود که از آن به او چیزی نرسد [و]کمالش در آن نباشد، هرچند کمال نسبی. پس این حرف هایی که می گویند فعل اخلاقی آن است که در آن انسان هیچ هدف و نفعی برای خود نداشته باشد درست نیست. جواب باید داد که در این جا مغالطه ای هست و باید آن را رفع کرد. یک وقت می گوییم که هدف انسان از هر کاری نفعی است که آن نفع برای خودش است. اگر چنین بگوییم می توان جواب داد که خیر، ممکن است انسان کاری را انجام دهد که نفعش به خودش نرسد و فقط

۱- ۱. همان، صص ۱۲۸ و ۱۲

قصد ایصال نفع به غیر را داشته باشد. لذّت و رنج منحصر به این نیست که نفعی به انسان برسد یا ضرری از او دور شود. انسان موجودی است که از نفع رسانـدن به دیگران هم لذّت می برد و می تواند به مقامی برسد که از نفع رساندن به دیگران بیش از نفع رساندن به خود و از دفع ضرر از دیگران بیش از دفع ضرر از خود لذّت ببرد. پس باید این دور را از هم جدا کنیم.

امّا اگر بگویید که انسان از هر کاری بالاخره لذّتی می برد، می گوییم درست است ولی لذّت بردن انسان از یک کار منحصـر به این نیست که ناشـی از نفع رسانـدن به خود باشـد. این عین کمـال انسـان است که از نفع رسانـدن به دیگران خوش باشـد و لذّت ببرد.

و آن چیزی هم که کانت می گویـد که فعل انسان بایـد غیرمشـروط باشد تا اخلاقی باشد، اگر مقصودش از غیرمشـروط بودن این است که نفعی به خودش نرسد می شود قبول داشت، امّا اگر مقصودش این است که از نفع رساندن به غیر هم عاری باشـد و انسان انجام تکلیف کند بدون آن که از آن لذّت ببرد، چنین چیزی محال است. (۱)

تبیینی دیگر از مکتب کانت

[او] براین بـاور است همـان طور که احکام بـدیهی نظری داریم که ناشـی از تجربه نیسـتند، احکام بـدیهی عملی هم داریم که عقـل این هـا را درک می کنـد بـدون این که از طبیعت، چیزی دریـافت کنـد و اصول اخلاقی را [همین]احکام عملی بـدیهی تشکیل می دهند.

۱- ۱. تعلیم و تربیت در اسلام، مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۹ ، چاپ سی و پنجم، . صص ۱۰۲ ۱۰۴

ملاک ارزش اخلاقی [در نظر کانت:]

اولی این که کاری، ارزش اخلاقی دارد که اختیاری [و] ناشی از اراده آزاد و انتخاب فاعل باشد، افعال جبری و اضطراری، متّصف به حسن و قبح نمی شود. البته این شرط از مختصات نظریه اخلاقی کانت نیست بلکه عموم مکاتب اخلاقی، برای اخلاقی بودن یک عمل بر این شرط، تأکید دارند. زیرا نسبت به کاری که در اختیار فرد نباشد، نه توضیح و حکم اخلاقی معنا دارد و نه تحسین و تقبیح فاعل آن.

دوم این که مطابق با وظیفه و تکلیف [و] قانون عقلی باشد. کار خلاف قوانین عقلی، ارزش اخلاقی ندارد.

سوم اینکه ناشی از اراده احترام به قانون باشد، یعنی انگیزه انسان برای انجام کار اختیاری موافق قانون، فقط اطاعت از قانون باشد. و این مهم ترین چیزی است که کانت به آن توجّه کرده و از بسیاری از مکتب های اخلاقی متمایزش می کند و می گوید اگر بهترین خدمات اجتماعی را به داعی تمایلات [و] نفع شخصی انجام دهید، ارزش اخلاقی ندارد. حتّی اگر کاری برای رسیدن به سعادت و یا کمال [و حتّی]پاداش اخروی انجام گیرد آن هم ارزش اخلاقی ندارد. این یک معامله است، کاری کرده و مزدی گرفته.

[به عبارت دیگر] فعل، باید به نیّت ادای تکلیف و انجام وظیفه صورت پذیرد. [یعنی] به اعتقاد کانت، برای آن که کاری دارای ارزش مثبت اخلاقی باشد، موافقت آن کار با «تکلیف» و «وظیفه» لازم است ولی کافی نیست. بلکه علاوه بر آن، باید آن کار فقط به «قصد» ادای تکلیف و «نیّت» انجام وظیفه صادر شده باشد [و] «انگیزه» شخص فاعل در انجام آن فعل، باید تنها و تنها «احترام به قانون اخلاقی» باشد.

ص: ۱۰۱

[در نظر] «کانت» خیر اخلاقی تنها همین اراده خیر، یعنی انجام وظیفه اس

پس بایـد کـار اختیـاری، موافق قانون و به انگیزه اطاعت از قانون و انجام وظیفه انجام گیرد تا متّصف به حُسن اخلاقی شود [و]تنها [این] کار ارزش اخلاقی دارد.

[کـانت] می گویـد وظیفه، چیزی است که هر انسـانی درک می کنـد که تمـام انسـان هـا بایـد آن را انجام دهنـد. اگر راسـت [گفتن] را دوست داشـته باشـیم که همه انسان ها انجام دهنـد، در واقع قانونی را وضع می کنیم [که]همه بایـد راست بگوینـد. این وظیفه، خیر اخلاقی است، امّا انگیزه راست گفتن هم بایـد این باشد که وظیفه است، نه به خاطر منافعی که بر راست گفتن مترتب خواهد شد و به سعادت انسانی خواهد انجامید.

پس معیـار وظیفه ای که اگر به قصـد انجـام وظیفه به جـا آورده شـود، ارزش اخلاـقی خواهـد داشت، کلیّت یـا به تعـبیر خـود «کانت» امر مطلق است نه مشـروط. تنها من نباید راست بگویم بلکه همه باید راست بگویند و نه این که تنها گاهی باید راست گفت بلکه همیشه بایـد راست گفت. حُسن این را عقل درک می کند [و] از بدیهیات عقل عملی است. نشانه اش هم کلیّت و اطلاق آن است.

[به عبـارت دیگر] کـانت در توجیه شـرط سوم ـ همـان شـرطی که مکتب اخلاـقی وی را از بسـیاری از مکـاتب اخلاقی دیگر متمـایز می کنـد ـ می گویـد هیـچ یک از اوصاف و کارهایی که خوب دانسـته می شونـد، به طور مطلق و بـدون هیـچ قیـد و شرطی خوب نیستند، بلکه اگر با خواستِ خوب و نیّت خیر همراه نباشند، نمی توان آن ها را خوب دانست و چه بسا بد و زیان بار هم باشند.

گویـا کانت در مشـروط دانسـتن خوبی ها به نیّت خوب، به فهم و قضاوت عرف تمسک می کنـد و می گویـد: «میانه روی در احساسات و عواطف خویشـتن داری و تأمّل... از بسـیاری لحاظ پسندیده اند... ولی به هیچ وجه سزاوار آن نیستند که بی قید و شرط، خوب دانسـته شوند. زیرا اگر از اصول یک خواست خوب بی بهره باشـند چه بسا بی نهایت بد شوند [چنان که]تبهکار خونسرد، نه فقط خطرناک تر، بلکه به دیده ما بسیار نفرت انگیزتر [از تبهکار خشمگین] است». بنابراین همه خیرها و خوبی ها ـ غیر از خواستِ خوب و نیّت خیر ـ یک شـرط و قید عمومی دارند و آن این که با نیّت خیر از فاعل صادر شده باشـند یعنی حُسن فاعلی هم داشـته باشند. امّا خود نیّت خیر و خواستِ خوب، همان حُسن فاعلی است و خوبی آن مقیّد و مشروط نیست و خوبی «خواست نیّتِ خوب»، ذاتی آن است نه نسبت به غـایت دیگر. براین پـایه نیّت خیر، خود، غـایتِ غایات و خیر با لـذّات است و بـدین جهت همه کارها تنها به شـرطی خوب و خیر خواهنـد بود که با نیّت خیر انجام گیرند و هدف مورد نظر از انجام آن هـا، فقط اراده نیک و نیّت خیر باشـد و نه نتیجه ای که بر آن کار مترتّب می شود. و [مراد از]نیّت خیر و اراده نیک، همان نیّت ادای تکلیـف است و از این جـا کـانت نـتیجه می گیرد کـاری دارای حُسن اخلاـقی است که علاـوه بر اختیـاری و مـوافق تکلیف بودن، تنها به نیّت ادای تکلیف انجام گرفته باشد.

امّا این ملاک هنوز برای تشخیص افعالِ ارزشمند کامل نیست چون هنوز نمی دانیم از نظر کانت چه چیزهایی وظیفه و تکلیف اخلاقی به حساب می آیند و چگونه می توان تشخیص داد که کاری موافق تکلیف

است یا نه؟ کانت در پاسخ، یک معیار کلّی ارایه می دهد: وظیفه هر انسانی آن است که کاری کند که بتواند آن کار را برای همه آدمیان در همه زمان ها و مکان ها بخواهد و این امر در نظر کانت بدان معنی است که شخص باید همیشه چنان رفتار کند که گویی راه و روش رفتار او یک قانون کلّی می شود.

براین پایه برای آن که بدانیم کاری موافق با تکلیف هست یا نیست، کافی است آن را به صورت قانون عامّ طبیعت برای همه انسان ها فرض کنیم؛ چنان چه این قانون، خود، متضمّن تناقض باشد یا خواستن آن قانون به تناقض در جانب خواست ها بینجامد، آن کار، موافق تکلیف نیست بلکه خلاف آن، تکلیف و وظیفه است و چنان چه هیچ یک از دو تنافض مذکور، در آن نباشد، موافق تکلیف و وظیفه ماست.

بدین ترتیب کانت، معیار کلّی تشخیص وظیفه و تکلیف را حکم یا امر مطلق و اصل همه بایسته ها و وظایف انسان می داند و آن این که «تنها بر پایه آن آیینی رفتار کن که در عین حال بخواهی که [آن آیین]قانون عامّ باشد».

اکنون جای این پرسش است که این معیار کلّی و این «باید» اصلی از کجا به دست آمده است و چه چیزی ضامن صحّت آن است؟ کانت این «امر یا حکم مطلق» را حکم بدیهی عقل عملی می داند و آن را از احکام پیشینی به شمار می آورد که عقل عملی به صورت مطلق و ضروری و بدون نیاز به تجربه، به آن امر و حکم می کند و این حکم بدیهی است، یعنی آن را از هیچ واقعیتی استنتاج نمی کند. نتیجه این «امر مطلق» آن

است که تمام تکالیف اخلاقی باید قانون مطلق باشند، یعنی اختصاص به فرد خاص و شرایط و نتایج خاص نداشته باشند.

به طور خلاصه می توان گفت، به عقیده کانت، عملی از نظر اخلاقی خوب است که اختیاری و موافق تکلیف باشد و به نیّت انجام تکلیف صورت پذیرد و عملی موافق تکلیف است که انسان بتواند آن را برای همه و در همه شرایط بخواهد. شرط نیّت انجام تکلیف از آن جهت معتبر است که نیّت خیر (= نیّت انجام تکلیف) ذاتا و مطلقا خوب است و خوبی همه کارها باید مشروط به آن باشد. معیار کلّی ارایه شده برای عمل موافق تکلیف نیز از احکام پیشینی و ماقبل التجربه است و حاکم به آن، عقل عملی است و از این رو بدیهی، مطلق و غیرقابل استثناست و نتیجه آن این است که قانون یا تکلیف اخلاقی نیز باید مطلق باشد، یعنی مقیّد به فرد خاص یا شرایط و نتایج خاص نباشد. (۱)

نقد و بررسی

بر این نظریه، انتقاداتی وارد شده که جنبه اصولی ندارد از جمله این که، طبق این تعریف کار اخلاقی در عالم خیلی کم خواهد بود. [چرا که]انسان های شریف که کاملاً رعایت قانون می کنند و مردم به آن ها احترام می گذارند، این گونه نیست که کارهایشان فقط به خاطر انجام وظیفه باشد. [بلکه] انگیزه های مختلفی دارند پس نباید شما برای این ها ارزش قایل باشید در صورتی که فهم عرفی این نیست.

ولی این انتقاد به کانت اصولی نیست. وقتی با دلیل اثبات [شد] که این کارها ارزش ندارد حالا کم یا زیاد باشد، مسئله ای نیست، اگر

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۸۶ ۸۸ ؛ فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۹۱ ۹۶

گوهری خیلی گران بها و کمیاب بود این کمیابی از ارزشش نمی کاهد.

انتقـاد دیگر [توسط] شخصـی به نام «بنیامین کونسـتان» فرانسوی به کانت شـده که شـما می گوییـد راست گفتن همیشه خوب است، در صورتی که اگر راست گفتن آدم موجب کشـته شـدن چنـدین انسـان بی گناه شود، خوب نیست. به عبارت دیگر ما یـک قاعـده اخلاـقی مطلق که در هر زمان و هر شـرایطی کلّیت داشـته باشـد یا نـداریم یا بسـیار کم است. و از میان این قواعد مطلقی که شما پیدا کرده اید این یکی کلّیت ندارد.

کانت در جوابش می گوید: ما باید راست بگوییم، اگر راست [گفتن] موجب قتل کسانی می شود گناهش گردن کسـی است که موجب قتـل می شود و ربطی به ما نـدارد. ما کار خوبی کرده ایم که راست گفتیم، او کار بـدی کرده که قتل نفس کرده، [براین پایه] قواعد اخلاقی کلّیت دارد و در هیچ شرایطی قابل استثنا نیست.

این هم اشکالی اصولی نیست [و] کانت [می تواند بگوید] من بحث عقلی می کنم. (۱)

انتقادات اصولی بر نظریه کانت

انتقادات اصولی که بر مـذهب کانت وارد می شود، اول درباره همان مبنای فلسـفی اوست که می گوید ما یک سلسـله احکام بـدیهی عملی داریم که این احکـام نه مربوط به عقـل نظری و نه مربوط به تجربه است، و متّخـذ از خارج نیست بلکه احکامی است پیشین و بدیهی.

این اشکال یک اشکال مبنایی است که آیا احکام عقل عملی مستقل از تجربیات داریم یا نداریم؟ [باید گفت] که احکام عقل عملی، مستقل و

ص: ۱۰۶

۱– ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۸۸ ۹۰

بی نیاز از احکام نظری نیست. عام ترین قانون اخلاقی که می گویید عقل عملی به صورت بدیهی درک می کند، حُسن عدالت است که هیچ کس در حُسن عدل تشکیک نکرده و همین طور در قبح ظلم. عدل برای هر کسی در هر زمانی و در هر شرایطی، خوب است. خوب، عدلی که ما می فهمیم حُسن دارد یعنی چه؟ بهترین تفسیری که برای «عدل» شده این است که «حق هر کسی به او داده شود» [حال] سؤال می کنیم که حق یعنی چه؟ بهترین تعریف حق این است که حق اعتباری است که ناشی از قانونی می شود که آن قانون مطابق عدل باشد. [پس] مطلب «دور» شد. عدل چیست؟ آن که حق هرکسی را به او بدهند. حق چیست؟ این که مطابق با عدل باشد. پس ما وقتی می توانیم تعریفی برای حق و عدل ارائه کنیم که مبتنی بر دور نباشد و تنها از راه مفاهیم عقل عملی به دست نیاید [و] بر حقیقت های نظری مبتنی باشد. تا ما یک موازین نظری نداشته باشیم و هرکس را نشناسیم که چه موقعیتی دارد، کمالش چیست و نقش او در جامعه چیست و... حقّی تعیین نمی شود. پس مفاهیم عملی مستقل از مفاهیم نظری [و] احکام عقل عملی مستقل از نظریات نداریم. حتّی راست گفتن در رابطه با نتیجه آن است [و] یک حکم مستقل از احکام نظری و تجربی نیست. راستی اگر منتهی به مصالح جامعه شود خوب و اگر منتهی به مفاسد اجتماعی شود بد است. پس باید مصالح و مفاسد را بشناسیم و مصالح و مفاسد، امور واقعی هستند که با عقل نظری شناخته می شوند. سرّ این که راست گفتنی که موجب قتل نفس می شود بد است این است که بر آن، مفسده مترتّب می شود. و راست از آن رو که موجب مصلحت است یعنی در رابطه با غایت خوب است.

پس تـا رابطه فعـل را بـا غـایتش در نظر نگیریم، نمی شود حکم کرد که خوب یـا بـد است. پس این مثالی که کانت روی آن اصـرار دارد، مستقل از نظریات و تجربیات نیست. یک چیزی نیست که به طور اطلاق و کلّیت همه عقول انسان ها درک کنند که هر انسانی در هر شرایطی باید راست بگوید.

[امّا] این که [«کانت» می گویـد] «باید کار اخلاقی مطابق با تکلیف باشد» می گوییم تکلیف [و] وظیفه یعنی چه؟ از کجا پدید آمده؟ می گوید این ها از مفاهیم بدیهی عقل عملی است. هم در تصور بدیهی هسـتند و هم تصدیق لزوم آن بدیهی است که باید طبق وظیفه رفتار کرد.

عرض می کنیم آن چه بـدیهی است همـان قضـیه «این همـانی» است. معنی وظیفه، این است که بایـد این کار را کرد. موضوع قضـیه «وظیفه» است. وظیفه یعنی «چیزی که بایـد انجـام داد» طبعـا محمولش هم این است که بایـد به آن عمـل کرد. امّا وظیفه چیست؟ این چیزی به دست ما نمی دهـد چیزی را که باید کرد، باید کرد. کلام در این است که مفهوم وظیفه از کجا پیدا می شود؟

[بایـد گفت] مفهوم وظیفه، مفهومی اعتبـاری است [و] بـدون در نظر گرفتن واقعیات پیـدا نمی شود. بایـد واقعیاتی باشـد [و] با همدیگر سـنجیده شود [تا]این مفهوم در یک شـرایط خاصّـِی انتزاع شود. والّا اگر یک موجود باشد یا موجودی را صرف نظر از روابطش با اشـیای دیگر در نظر بگیریم، برای او وظیفه ای مطرح نمی شود. پس حتما برای پیدایش وظیفه باید دو موجود را در نظر بگیریم و رابطه ای بین این ها لحاظ کنیم [تا] مفهوم وظیفه به وجود آید. پس مفهوم تصوّری وظیفه، بدون واقعیات به

وجود نمی آید.

امّا تصدیق آن، چرا ما موظفیم که کاری را انجام دهیم؟ آیا عقل این را به صورت بدیهی درک می کند که انسان موظف است که کارهایی انجام دهد؟ [باید گفت] تا من ندانم خدایی هست، دست کم تا انسان های دیگری نباشند که من از آن ها بهره ای برده باشم، احساس مسئولیتی نمی کنم. مسئولیت یک امر عینی در وجود من نیست که با علم حضوری یافت شود [بلکه] یک مفهوم اعتباری است [که] در رابطه با یک موجود دیگر که با من رابطه دارد، مطرح می شود.

[پس] تصدیق به این که انسان وظیفه و تکلیف دارد، متوقف بر حقایقی است که باید آن ها را به عنوان واقعیت های موجود درک کند، [خود] این، بهترین دلیل است بر این که بین مفاهیم [عقل] عملی و نظری رابطه ای هست [که] به رابطه جهان بینی و ایدئولوژی برمی گردد.

[نتیجه اش این که] مفهوم تکلیف هم تصورا و هم تصدیقا مبتنی برنظریاتی است [و] این گونه نیست که عقل خودش این مفهوم را بدون توجه به حقایق درک و بعد تصدیق کند.

اما مسئله مهم این که [«کانت» می گوید] تنها مطابقت با تکلیف کافی نیست و نیّت می خواهد. همه بحث هایی که در اخلاق شده راجع به حُسن فعلی است، یعنی چه کاری خوب است، امّا راجع به حُسن فاعلی بحث نکرده اند. پایداری حُسن فاعلی به نیّت است. و از این جهت که کانت روی نیّت تکیه کرده بسیار مثبت است، ولی کلام در این است که ایشان اصرار دارد که نیّت ارزشمند، فقط نیّت انجام وظیفه [و] نیّت احترام قانون است؛ آن هم قانونی که خود عقل وضع می کند. یعنی نیّت

ص: ۱۰۹

این که چون خودم می فهمم که این کار را باید کرد، کار را انجام دهم. اختلاف ما در این جاست که آیا چنین چیزی ضرورت دارد و اگر نبود، کار از ارزش اخلاقی ساقط می شود یا نه؟

[باید گفت] پیدایش نیّت منوط به یک مبادی نفسانی خاصّی است [که]این مبادی مبتنی بر یک شناخت واقعی است، یعنی مبتنی بر احکام عقل نظری است. این که می خواهم طبق وظیفه ام عمل کنم به خاطر این است که این را برای خود کمالی می دانم. وقتی این نیّت از آدم متمشی می شود که برای احترام به قانون ارزش قایل باشد. نقل کلام می شود که این ارزش احترام به قانون از کجا آمده اگر آن هم حکم اخلاقی است، [پس] تسلسل [رخ می دهد]. و اگر یک امر نظری است که فهوالمطلوب و آن امر نظری همین است که این را برای خود کمالی بداند. پس پشت سر این نیّت، نیّت دیگری است چون می خواهم به کمال برسم این نیّت را می کنم و حال آن که شما کمال را حذف کردید و گفتید حتّی اگر برای رسیدن به کمال هم باشد ارزش اخلاقی ندارد. (۱)

[افزون بر سخن بالا ـ می توان گفت] پس از آن که پذیرفتیم که نیّت و انگیزه در ارزش اخلاقی فعل تأثیر دارد، این پرسش مطرح می شود که از بین انگیزه ها و نیّت های مختلف، کدام یک ارزشمند هستند. در واقع، پرسش این که از بین انگیزه های مختلفی که همه آن ها را انسان می تواند انتخاب کند و هریک را ممکن است بر بقیّه ترجیح دهد، کدام یک را باید انتخاب کند و برتری دادن کدام یک لازم است تا کار، واقعا دارای ارزش باشد. روشن است که این پرسش وقتی پاسخ مناسب دریافت می کند که

۱- ۱. همان، صص ۹۰ ۹۶

ترجیح یکی از انگیزه ها بر بقیّه، براساس مرجّح واقعی باشد، یعنی انگیزه و نیّتی ارزشمند دانسته شود که جهت ترجیح واقعی داشته باشد. حال از کانت می پرسیم که از بین نیّت ها و انگیزه های مختلف، کدام یک ارزشمند است و چه جهت واقعی موجب ترجیح آن شده است؟

کانت برای آن که معیاری کلّی از کار ارزشمند ارایه دهد، آن را به «نیّت خیر» مشروط دانسته و نیّت خیر را با «نیّت ادای تکلیف عقلی» برابر دانسته است. پرسش ما از کانت این است که چه دلیلی برای برقراری این معادله (نیّت خیر = نیّت ادای تکلیف عقلی) دارد؟ در واقع، کانت می گوید از میان انگیزه ها و نیّت های مختلفی مانند نیّت جلب منفعت، کسب لذّت و نیل به سعادت و کمال و... نیّت انجام تکلیف عقلی باید بر بقیّه نیّت ها ترجیح داده شود و تنها همین نیّت، ذاتا خیر است، امّا توضیح نمی دهد که نیّت ادای تکلیف عقلی، چرا ذاتا خیر است و بر بقیّه نیّت ها برتری دارد.

به نظر ما خیر و خوبی از صفاتی هستند که منشأ انتزاع واقعی دارند. آن چه به لحاظ وجودی برترین و کامل ترین نحوه وجودی برای انسان است، نسبت به او خیرترین و خوب ترین وضع ممکن نیز هست و همان است که ذاتا خیر است و هدف نهایی اخلاق و مطلوب بالذّات انسان است و هرچه موجب دست یابی انسان به آن هدف باشد ـ اعم از افعال و نیّت ها ـ تنها از جهت تأثیری که در وصول به آن هدف دارند، خیر و خوب خواهند بود. براین پایه هم چنان که هیچ فعلی ذاتا خیر نیست، هیچ نیّتی نیز ذاتا خیر نیست و همان گونه که «حسن و قبح فعلی» افعال از رابطه و نسبت آنها با هدف اخلاق دانسته می شود، «حُسن و قُبح» و

ارزش نیّت نیز از جهت نسبت آن با همین هدف به دست می آید. پس مهم آن است که با بررسی حقیقت انسان، عالی ترین و کامل ترین وضعیت ممکن برای انسان را بشناسیم و آن را هدف اخلاق و خیر بالذّات بدانیم و سپس ارزش افعال و نیّت ها را در مقایسه با آن معلوم کنیم.

نتیجه این انتقاد بر کانت این است که اول این که هیچ نیّتی و از جمله نیّت ادای تکلیف عقلی ذاتا نمی تواند خیر باشد و دوم این که نیّتی خیر است که در وصول به هدف اخلاق تأثیر داشته باشد و در مکتب کانت هدف اخلاق و تأثیر نیّت ادای تکلیف عقلی در دست یابی به هدف، تبیین نشده، بلکه قصد رسیدن به هر هدف و غایتی منافی با ارزش اخلاقی شمرده شده است.(۱)

[اشکال دیگر این که] نظر کانت مبنی بر این که انسان همواره باید به وظیفه عمل کند، در موارد تضاد دو وظیفه قابل اجرا نیست. به طور مثال اگر رازی نزد ما باشد، باید آن را حفظ کنیم. و اگر کسی در مورد آن راز سؤال کند، باید راست بگوییم! حال بین حفظ راز و راستگویی چگونه باید جمع کرد؟ اگر بخواهیم راز را حفظ کنیم، باید دروغ بگوییم و اگر بخواهیم راست بگوییم، باید راز را فاش کنیم! (۲)

۹. مکتب کلبیون

اشاره

«کلبیون» که نحله ای از فلاسفه بودند و در حدود ۳ ـ ۴ قرن قبل از میلاد در یونان زندگی می کردند گویا در اثر ناهنجاری های زندگی و مصیبت های زیادی که در اثر جنگ های مستمر در یونان واقع شده بود،

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، صص ۹۸ و ۹۹

۲- ۲. فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، ص ۶۱

این گرایش در آن ها پیدا شد که از این زندگی نکبت بار باید کنار کشید و به این نتیجه رسیدند که مادامی که انسان تعلّق به خارج از خودش دارد، هیچ وقت آرامش پیدا نمی کند، چون جهان خارج همراه با شرور و ناراحتی هاست و آدم به هر چیز دل ببندد با تغییر و از بین رفتنش ناراحت می شود و آرامش خاطرش از بین می رود. پس انسان باید تنها به درون خودش بپردازد و از امور دنیا پرهیز کند، اراده خودش را تقویت کند که تابع هیچ عامل بیرونی نشود و در هر شرایطی بتواند آزادگی خودش را حفظ کند. از این رو، توصیه می کردند که انسان باید زندگی بسیار ساده ای داشته باشد که در بند تعلّق به چیزی واقع نشود. به قدری غذا بخورد که زنده بماند و ارتباطش با دیگران در حدّ ضرورت باشد.

«کلبیون» می گفتند انسان باید مثل «سگ» زندگی کند. رها باشد و به همین جهت هم «کلبیون» نامیده شده اند. یکی از چهره های معروف این مکتب، «دیوجانس (دیوگنس)» است که معاصر «اسکندر مقدونی» بوده است.

به هر حال این مکتب اخلاقی مبتنی بر یک بدبینی نسبت به جهان و به خصوص زندگی اجتماعی انسان بود. (۱)

نقد و بررسی

۱. این مکتب دارای یک تبیین فلسفی و اصول خاص نیست. براین پایه [برای] نقد [آن] باید برگردیم به نقد جهان بینی ای که پایه این مکتب بوده و موجب این بدبینی نسبت به نظام هستی و زندگی اجتماعی شده است. براساس جهان بینی الهی، نظام عالم، شر نیست و زندگی اجتماعی هم

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۹۸ و ۹۹

مطلقا شر نیست. خدا انسان ها را برای همدیگر نعمت قرار داده که باید از همدیگر استفاده کنند و اگر شروری در زندگی اجتماعی پدید آمد و در اثر رفتار بد انسان هاست که باید تحت تعلیم و تربیت قرار گیرند و این شرور برطرف شود. براین پایه نه نظام این جهان شر است بلکه خیرش غالب است و نه نظام اجتماعی آکنده از شرور است [که] هیچ شعله حقیقت و کمالی در آن روشن [نباشد]. این گونه ترک نعمت های دنیا، انسان را از کمالاتی که باید در سایه این نعمت های انسانی حاصل شود مثل ایثار، عفو و... محروم می کند. (۱)

۲. مذهب کلبی، انسان را بریده از جامعه لحاظ می کند و راه پیشنهادی این مکتب برای رسیدن به سعادت، راهی فردی است و حال آن که انسان بالطبع موجودی اجتماعی و مدنی است. (۲)

۳. مذهب کلبی بیش از حد، زاهدانه و ریاضت طلبانه است و این حد از تحمّل سختی ها و مشقّات، نامعقول و [ناسازگار] با طبع آدمی است. (۳)

۱۰. مکتب رواقیون

اشاره

بعد از «کلبیون» گروه معتدل تر[ی به نام] «رواقیون» در صحنه فلسفه ظاهر شدند [که] مؤسّس این مکتب «زنون» است که محلّ درس [او]ایوان سرپوشیده ای بود که در عربی «رواق» نامیده می شود و معمولاً ـ این فلاسفه را به خاطر همان محلّ درس و بحث آن ها «رواقی» می گویند.

اخلاق رواقی مبتنی بر فلسفه و جهان بینی آن هاست [و از آن جایی]

۱- ۱. همان، ص ۹۹ ؛ فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، ص ۵۴

۲- ۲. فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، ص ۵۴

۳- ۳. همان.

که نظریات اخلاقی آن ها را جدا از مبانی فلسفی شان درست نمی شود درک و نقد کرد، از این رو ناچاریم به مهم ترین اصول جهان بینی آن ها اشاره ای کنیم و بعد حاصل نظریه آن ها را در فلسفه اخلاق عرض [کرده] و به نقد آن بپردازیم.

[اصول جهان بینی رواقیون:]

[اصل اول: اعتقاد] به نوعی وحدت وجود. می گفتند کلّ جهان وحدتی را تشکیل می دهد که باطنش، عقل الهی یا خود خداست و ظاهرش عالم طبیعت است [و] انسان با عقل [الهی] ارتباط دارد و یا به تعبیری جلوه هایی از عقل الهی در هر انسانی وجود دارد. گاهی تعبیر می کنند به این که عقل هر انسانی جزئی از عقل الهی است.

[اصل دوم:] اعتقاد به یک قضای تغییرناپذیر و جبری. [یعنی]حوادث جهان طبق تقدیر و قضای حتمی الهی تحقق پیدا می کند و در نتیجه انسان به هیچ وجه قادر نیست که حوادث جهان را تغییر دهد و تنها از آن رو [که] دارای عقل و اراده است [و] در درون خودش نسبت به خودش آزادی دارد، می تواند اراده خودش را تغییر دهد و گرنه واقعیات خارج هیچ تغییری نخواهد کرد. فقط یک آزادی هست، و آن آزادی انسان در درون ذاتش وجود دارد.

اصل خیر و خوبی و یا شر و بدی اخلاقی، مربوط به همین اراده است. وقتی می گوییم انسانی از نظر اخلاقی پسندیده است، یعنی اراده خاصّی دارد و انسانی از نظر اخلاقی مذموم است، یعنی اراده ناپسندی دارد. ماورای اراده انسانی، چیزی در حوزه اختیار قرار نمی گیرد تا بگوییم خوب یا بد است. حوزه اخلاق، افعال اختیاری انسان است و

فعل اختیاری انسان فقط در درون خودش و مربوط به اراده خودش است.

اصل سوم: اعتقاد به آزادی اراده در درون ذات انسان.

اصل چهارم: اعتقاد به خیر بودن نظام هستی. عمـده چیزی که رواقیون را از کلبیون جـدا می کند [اصل چهارم] است [چرا که] کلبیون [اعتقاد] به شـر [بودن] نظام عالم طبیعت [داشته] و زندگی اجتماعی [را]منشأ شرور و آفات [می دانستند، ولی رواقیون] می گوینـد نظـام طبیعت، خیر است و اجتماع هم از آن رو که مخلوق خـداست و حوادثش تابع قضای حتمی الهی هست، خیر است. حوزه خیر و شر اخلاقی فقط در درون ذات انسان است تا آن جا که مربوط به اراده آزاد خود انسان می شود.

[ملاک خیر و شر] در نزد رواقیون:

[رواقیون] جهت مشترکی با کلبیون دارنـد که خیر اخلاقی را در آرامش روحی جست وجو می کننـد [و] براین باورنـد که دل بسـتن به حوادث جهان، موجب ناراحتی ها و اضـطراب برای انسان می شود، نه از آن رو که فی حدّ نفسه شـر است و متضـمن شرور است، بلکه از آن رو که وقـتی انسـان به چیزهـای خاصّی دل ببنـدد این هـا در نظـام طبیعت بـاقی نمیماننـد و مـوجب ناراحتی انسان در درون ذات خودش می شونـد. [رواقیون] هم توصـیه می کنند که آدم به چیزی تعلّق پیدا نکند و زندگی اش ساده باشد، امّا نه مثل کلبیون که می گویند باید به کل از زندگی صرف نظر کرد.

[رواقیون] می گوینـد انسان می توانـد در اجتماع زندگی کند با طبیعت هم سر و کار داشـته باشد ولی باید در جریان حوادث جهان بی طرف

باشد و تعلّق و دلبستگی نداشته باشد.

[به عبارت دیگر رواقیون] شرط [استفاده] از نعمت های مادّی [را عدم] دلبستگی به آن ها [می دانند و شرط عدم]دلبستگی [به آن ها را]تقویت اراده و حفظ روح خرسندی از نظام هستی و فکر [نکردن به]لذّت ها و شهوت ها [می دانند]. (۱)

نقد و بررسی

بعضی از نقدها به طور مستقیم، به جهان بینی مکتب [رواقیون]وارد است و بعضی [دیگر] مربوط به نظریه اخلاقی ایشان [است.]

[بر اصول جهان بینی رواقیون کلاً نقدهایی وارد است مانند این که]از نظر اسلامی، وحدت وجود [به معنای مورد نظر آن ها] مردود است [و]این طور نیست که عالم به منزله یک پیکر برای خدا باشد. یک چهره اش عالم باشد و یک چهره اش خدا و یا عقول انسان ها، جزئی از عقل خدا باشد که مجموعش عقل خدا شود. چنین تفسیری برای هستی از نظر ما مردود است. وجود خدای متعال بسیار منزه تر و والاتر از این است که با عامل ماده اتّحاد پیدا کند یا عقل الهی در بدن های ما حلول پیدا کند. [هم چنین می گفتند] تمام حوادث جهان چون تابع قضا و قدر الهی است، جبری است و انسان نمی تواند نقشی داشته باشد، مبنی بر این است که قضای حتمی الهی را مساوی با جبری بودن بدانیم. [و حال آن که] قضای حتمی الهی با اختیار انسان منافات ندارد. نقدی که بر نظریه اخلاقی رواقیون وارد است این است که:] از دیدگاه اسلامی مطلق تعلّق به لذّت ها، موجب سقوط اخلاقی نمی شود. لذّت های حلال اشکالی ندارد،

ص: ۱۱۷

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۹۹ ۱۰۲

ضدّ ارزش نیست. زینت ها و تجمّلات دنیا در بینش اسلامی می تواند مطلوب باشد. «قُل مَنْ حَرَّمَ زینه اللّه التی اَخْرَجَ لعباده و الطیّبات مِنَ الرّزقِ»؛ بگو: زیورهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده و [نیز] روزی های پاکیزه را چه کسی حرام گردانیده؟(۱) استفاده از نعمت های الهی برای این که انگیزه شکر در انسان پیدا شود (لَعلّکُم تَشْکُرُون) ممدوح است، [هرچند]اصل زهد، عدم تعلّق به پدیده های جهان و لذّت های دنیا در مکتب [اسلام]معتبر است. (۲)

۱۱. مکتب سعادت و کمال

اشاره

یکی دیگر از مکتب های اخلاقی متافیزیک، مکتبی است که ملاک خیر اخلاقی را «سعادت و کمال» می داند. بین نظریات منسوب به این مکتب، اختلافات زیادی وجود دارد [که] جهت مشترکشان تقریبا همین است که به کمال و سعادت به عنوان ریشه همه اخلاق فاضله، تکیه کرده اند و می خواهند اخلاق را به وسیله سعادت و کمال تبیین کنند.

[۱. سقراط (۴۷۰ _ ۳۹۹ ق.م.)]

«سقراط» بیش از آن که به مسایل نظری اهمیّت بدهد، به مسایل عملی و اخلاقی اهتمام داشت و آن چه از سقراط نقل کرده اند (که برای ما صد در صد اطمینان بخش نیست) این است که سقراط روی حیات ابدی تکیه داشته و می گفته فضیلت چیزی است که ما را در زندگی اخروی سعادت مند کند. (۳)

۱- ۱. اعراف، ۳۲

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۱۰۲ ۱۰۶

۳- ۳. همان، صص ۱۰۷ و ۱۰۸

[۲. افلاطون (۴۳۰ _ ۳۴۷ ق.م.)]

یکی از ارکـان فلسـفه «افلاـطون» اعتقاد به «مُثُل» است، یعنی اعتقاد به این که هر نوعی از موجودات، یک مثال مجرّد دارد که در عـالم مجرّدات به صـورت ازلی و ابـدی موجـود است و کمالاـت افراد مـادّی، سـایه و اظلاـلی از آن موجـود مجرّد و مثـال عقلانی است. و همین طور براین باور بود که روح انسانی قبل از تعلّق به بـدن با عالم مجرّدات و مُثُل ارتباط داشـته و آن ها را می شـناخته و نسـبت به آن ها، علم حضوری داشـته و بعـد [از] نزول در این عالم و تعلّق به ابدان، آن علوم خودش را فراموش کرده، [و] در این عـالم در اثر ارتبـاط بـا اظلاـل آن مُثُل و در سایه اسـتدلال، باز می توانـد آن علوم فراموش شـده را دوباره به خاطر آورد. در صورتی که انسان این تلاش را انجام دهد و فلسفه و حکمت را کامل کند و تعلّقات به امور مادّی و ناپایدار را کم کنـد، به کمالی می رسـد که وقتی از بـدن جدا می شود، مجدّدا ملحق به همان عالم «مُثُل» می شود و به آن مشاهداتی که داشـته نایل می شود و از کمالاتی که کسب کرده لـذّت می برد. پس سـعادت حقیقی انسان در این است که کاری کند که به آن مثـال های عُلْیا دوباره بر گردد. امّا مثال «حق» با شـناختن واقعیات و تشـخیص حقایق از اباطیل و اوهام مناسـبت دارد. تلاش در راه تکمیـل قوه عقلاـنی، مـا را به مثال حق آشـنا می کنـد و بالاتر از [آن] مثال «خیر» است. مثال خیر در سایه اعمال صالحه حاصل می شود. البته انجام اعمال صالحه از راه شناختن حقایق میسّر و تضمین خواهد شد، ولی انجام دادن این اعمال، نفس را مسـتعد می کنـد که با مثال خیر که عالی ترین مثال هاست مسانخت پیـدا کند و بعد از جدا شدن از بدن به آن مثال خیر ملحق شود که دارای شرافت و کمال و عظمت بیشتری است. پس اخلاق به اعمال انسان

مربوط می شود که انسان را با مثال خیر آشنا کند.

افلاطون و سقراط پیشنهاد می کردند که انسان باید حقایق را خوب بشناسد و چون مجموع حقایق را فلسفه یا (حکمت) می نامیدند، می گفتند برای این که ما ضمانتی داشته باشیم که بتوانیم اعمال درستی انجام دهیم و به مثال خیر برسیم باید «حکمت» را بیاموزیم و می گفتند اگر انسان بداند که چیزی خوب است، حتما انجام خواهد داد و خطاهای [انسان] معلول جهلش است. امّ الفضایل «حکمت» است. پس انسانی که می خواهد به کمال و سعادت برسد، باید سعی کند که حقایق را خوب بشناسد و در سایه [آموختن حکمت] ما حقایق را می شناسیم و مصالح و مفاسد را درک می کنیم و وقتی دانستیم چه کار باید کرد حتما انجام خواهیم داد.(۱)

[۳. ارسطو (۳۸۴ _ ۳۲۲ ق.م.)]

ارسطو ملاک خیر را سعادت می داند و [بر این باور است] که سعادت، خواست فطری همه انسانهاست. هیچ انسانی نیست که از سعادت مندی گریزان باشد و یا حتّی بتواند این خواست خودش را با خواست دیگری تبدیل کند، یعنی کاری کند که دیگر خواستار سعادت نباشد.

فضیلت اخلاقی چیزی است که به این هدف فطری انسان کمک کند. ارسطو [در] تعریف سعادت و معرّفی مقوّمات سعادت به تحلیل مفهوم آن و برداشتی که همه مردم از این کلمه دارند می پردازد.

ارسطو می گوید سعادت چیزی نیست که بعد از گذراندن دوران عمر، انسان به آن نایل شود، بلکه چیزی است که در رفتار انسان و فعالیت

۱- ۱. همان، صص ۱۰۸ و ۱۰۹

زنـدگی اش پدیـد می آیـد و همراه با زنـدگی است. سـعادتی که ارسـطو می جوید و آن را ملاک خیر اخلاقی قرار می دهد چیزی است که در خلال زنـدگی انسـان از راه اعمـال و رفتار و افکار برای انسان پدیـد می آیـد و ما بایـد رفتارمان را طوری تنظیم کنیم که همراه با سعادت باشد. نه این که منتظر باشیم که دورانی فعالیت کنیم بعد سعادت برای ما پیدا شود.

[از نظر] ارسطو معیـار شـناختن خیر و شر اخلاقی یـا فضـیلت و رذیلت اعتـدال و حـدّ وسط است. افراط در ارضای یک قوه، مذموم و رذیلت است. تفریط در آن هم رذیلت دیگری. حدّ وسطِ بین افراط و تفریط، فضـیلت و خیر اخلاقی است. حدّ وسـطِ جُبن و تهوّر، شجاعت و حدّ وسطِ بین ریاضت و شهوترانی، عفّت است که فضیلت است.

مبنـای اعتـدال بر پایه مسئله تزاحم قواست [و] حـدّ وسطِ بهره وری از هر قوّه این است که مزاحم قوای دیگر نشود [و] به سایر قوا ضربه نزنند. (۱)

نقد و بررسی

نقطه مثبت نظریه سقراط، تکیه [وی] روی حیات ابدی است و متقابلاً نقطه ضعف نظریه ارسطو همین است که به مسئله حیات ابدی چندان تکیه نکرده است. اگر ما به طور فطری طالب سعادتیم چرا راجع به سعادت ابدی نمی اندیشیم.

امّا مـا اعتمـادی بر نظریه افلاطون که مبتنی بر «مُثُل» است [نـداریم]و با توجّه به مبنای متافیزیکی افلاطون روی حرف های [او]نمی توانیم تکیه کنیم.

۱- ۱. همان، صص ۱۱۰ ۱۱۳

[و] امّا نقطه مثبت در نظریات ارسطو، مسئله اعتدال است. تفسیر اعتدال [بر پایه مسئله تزاحم قوا] به عنوان یک اصل کلّی قابل قبول است ولی تا چه حد این نظریه یا این تفسیر، کارسازی دارد، یعنی در مقام شناخت این که هرکاری را به چه صورتی باید انجام داد و تا چه اندازه، این معیار کارسازی دارد؟ ما باید همه قوای انسانی را بشناسیم و رابطه این قوا را با آن هدف در نظر بگیریم، آن وقت ببینیم که کجاهاست که این ها با هم متزاحم می شوند و به چه صورت باید رفع تزاحم کرد و اعتدال را رعایت نمود. به خصوص که اشخاص هم مختلفند.

[دیگر این که] همه این فلاسفه ــ سقراط، افلاطون و ارسطو ــ دانستن علوم و آموختن حکمت و فلسفه را بسیار لازم می شمردند. امّا این که ما اصل فضایل را «علم» بدانیم، آن طور که از افلاطون و سقراط نقل شده نمی توانیم بپذیریم، و این که هر کس هرچه را می داند حتما عمل خواهد کرد، به طور کلّی قابل قبول نیست. قرآن موارد زیادی را می فرماید که کسانی با این که علم داشتند، در عین حال عناد ورزیدند.

[مانند] علمای اهل کتاب [که] پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را می شناختند همان طوری که فرزندانشان را می شناختند «یَعْرِفُونه کما یَعْرِفُونَ أبْناءَهُمْ»(۱) و در عین حال برای حفظ مقام و منافع دنیویشان زیربار حق نرفتند.

ولی اشکال اساسی تر از همه این است که کمال حقیقی انسان ها تنها در سایه علوم حصولی نیست. ممکن است کسانی علوم بیشتری داشته باشند و از نظر مرتبه معنوی از جُهّال هم پست تر باشند [مانند]ابلیس.

۱- ۱. بقره: ۱۴۶

پس علم، به خصوص علوم حصولی کارساز نیست. این که با استدلال و برهان باید نفس را به کمال رساند صد در صد مورد قبول نیست.

قوای عقلی هم ابزاری است در دست انسان برای رسیدن به کمال بالاتری که آن علوم حضوری است و در سایه ارتباط با خدا حاصل می شود. براین پایه، این نقطه ضعف بر کلّ این مکتب و پیروانش وارد است که حقیقت آن کمال انسانی که در سایه عبادت خدا و علم حضوری حاصل می شود [را]نشناخته اند و به آن توجه نکرده اند. (۱)

۱۲. مکتب اخلاقی اسلام

برای تبیین نظریه مورد قبول [مطالبی را باید] عرض کنیم:

۱. قضیه اخلاقی یک عبارت انشایی محض نیست به طوری که قابل صدق و کذب نباشد، بلکه قضیه ای است اخباری که قابل صدق و کذب است و طبعا باید معیاری برای صدق و کذب آن در نظر گرفت.

۲. در قضیه اخلاقی، یک موضوع و یک محمول داریم. موضوع قضیه اخلاقی، آن عناوین انتزاعی است که بر افعال اختیاری انسان صدق می کند. مثل عدالت، صدق و ظلم. پس خود فعل اختیاری از آن رو که یک ماهیت خاصی دارد، موضوع قضیه اخلاقی قرار نمی گیرد، حتما باید معنون به یک عنوان انتزاعی شود.

۳. محمول در قضیه اخلاقی چه حسن و قبح باشد، چه خیر و شر، چه باید و نباید و هر مفهوم دیگری که فرض شود در واقع حکایت از ضرورت بالقیاس می کند.

۱- ۱. همان، صص ۱۱۴ ۱۱۶

۴. اثبـات محمول برای موضوع، در قضـیه اخلاقی، همیشه به وسـیله یک کبرای کلّی حاصل می شود و آن کبری این است که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می شود برای تحصـیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد. همان طور که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه نـامطلوب می شود نبایـد انجام شود. (۱) براین پـایه، احکـام اخلاقی خودبه خود و بـدون توجّه به این کبرای کلّی ثابت نمی شوند و بدیهی اولی نیستند.

۵. تطبیق این کبرای کلّی بر مصـادیق، گـاهی ممکن است به وسـیله خود عقل و با تحلیل های ذهنی انجام بگیرد که در این جا حکم اخلاقی، نیازی به هیچ چیز [جز] عقل ندارد. و مصداق [بارز]مسـتقلات عقلی همین احکام خیلی کلّی هسـتند [و] گاهی تطبیق کبری بر مصـادیق، احتیـاج به تجربه خـارجی دارد. یعنی عقـل به کمک تجربه، آن کبرای بـدیهی را بر مصادیق خاص، تطبیق می کنـد. و در این جـا حکم اخلاقی، نیاز به تجربه دارد. و گاهی هست که عقل به کمک تجربه هم موفق نمی شود که مصـداق آن کلّی را تعیین کنـد و در این جـاست که [عقـل]احتیـاج به وحی دارد. پس احکام اخلاقی به طور مطلق بی نیاز از احکام عقل نظری نیست، برای این که این کبری ازمُـدْرَکات عقل نظری است و چنین نیست که به طور مطلق از تجربه بی نیاز باشـند، چون تعیین مصادیق گاهی نیازمند تجربه است و همین طور احکام اخلاقی همیشه بی نیاز از وحی نیسـتند. مصادیق این کبرای کلّی عقلی را گاهی بایـد وحی تعیین کنـد. پس نه می توانیم بگوییم احکام اخلاقی همیشه باید از وحی تلقّی شود و نه می توانیم بگوییم همیشه از وحی مستغنی هستند. و همین

۱- ۱. همان، ص ۱۱۷

طور نسبت به تجربه، البته در جایی که وحی باشد نیازی به تجربه نخواهد بود.

۶ . مصداق نتیجه مطلوبی که در کبرای عقلی منظور شده، (کبرای عقلی: هرکاری که موجب حصول آن نتیجه مطلوب می شود خوب است) در واقع کمال حقیقی انسان خواهد بود. که اگر آن را بشناسیم خواهیم دانست که ملازم با سعادت انسان هم هست. در واقع ما در این بیان، جمع می کنیم بین نظریه کسانی که می گویند اخلاق در رابطه با کمال تعیین می شود و نظر کسانی که می گویند اخلاق در رابطه با سعادت تعیین می شود. [چرا که] سعادت حقیقی انسان از کمال حقیقی اش جدا نیست [و] نتیجه باید کمال حقیقی و سعادت حقیقی انسان باشد.

۷. ارزش اخلاقی، تابع تأثیری است که فعل اخلاقی در به دست آوردن آن نتیجه مطلوب، یعنی کمال و سعادت حقیقی انسان دارد. اگر تأثیر مثبت داشته باشد فعل اخلاقی دارای ارزش مثبت خواهد بود و فضیلت شمرده می شود. اگر نتیجه منفی دارد یعنی انسان را از کمال باز می دارد، دارای ارزش منفی و رذیلت خواهد بود و اگر کاری نه نتیجه مثبت و نه منفی داشته باشد، نه انسان را به کمال حقیقی نزدیک و نه دور کند، در این صورت فاقد ارزش خواهد بود و ارزشش صفر [است]. (۱)

۸ . ارزش اخلاقی در سایه انتخاب آزادانه و آگاهانه حاصل می شود و مخصوص به موجودی است که انگیزه های متزاحم داشته باشد و یکی از انگیزه ها را بر دیگری ترجیح دهد، براساس این که آن انگیزه در حصول

۱- ۱. همان، ص ۱۱۸

کمـال مطلوب مؤثّر است. پس اگر کـاری از روی غفلت بـدون توجه به تـأثیر در کمـال مطلوب انجام بگیرد، ارزشـی نخواهد داشت.

۹. ارزش های اخلاقی از نظر مرتبه مختلفند، یعنی رابطه فعل با کمال مطلوب از نظر شدّت و ضعف و قُرب و بُعد تفاوت دارد. کـاری که انسان را خیلی زود به هـدف مطلوب می رسانـد و تأثیرش زیاد است، [با] کاری که تأثیرش کم تر است و با کُنـدی تأثیر می کند، هیچ وقت دارای ارزش اخلاقی مساوی نخواهد بود.

۱۰. تشـخیص کمـال مطلوب ممکن است به نظر اشـخاص، تفاوت داشـته باشـد و همین طور تشـخیص راهی که منجر به کمال مطلوب می شود و این اختلاـف تشـخیص هـا، موجب اختلاـف نظر دربـاره افعال اخلاقی می شود. به عبارت دیگر با پـذیرفتن همه نتایـج نُه گـانه قبلی، دو نوع اختلاـف در نظریـات اخلاـقی منطقی به نظر می رسـد؛ یکی اختلاـفی که در تشـخیص کمال مطلوب ممکن است برای اشـخاص حاصل شود، طبعا در نظریه اخلاقی شان اثر می گـذارد. دیگری اختلاف در تشـخیص راه؛ یعنی با این که دو نفر در شـناخت هدف اخلاق و کمال مطلوب مساوی هسـتند، ممکن است در شـناختن راهی که انسان را به همـان کمال می رسانـد اختلاف نظر داشـته باشـند. این دو نوع اختلاف حتّی بر پایه پـذیرفتن موارد قبلی باز معقول است. پس اگر ما بخواهیم نظریه صـحیحی را ارایه دهیم بایـد کمال مطلوب را بشناسـیم و بعد رابطه فعل با کمال مطلوب را هم بشناسـیم، آن وقت می توانیم قضاوت کنیم که چه کاری دقیقا خوب و چه کاری بد است.

بر پایه همین نتایج ما به دست آوردیم که اخلاق، منفصل از

جهان بینی نیست و رابطه دقیق و عمیقی بین آن ها وجود دارد. چون اختلاف در تشخیص کمال مطلوب، می تواند در نظریات اخلاقی مؤثّر باشد و شناختن کمال مطلوب انسان، مربوط به فلسفه و جهان بینی است. اگر بخواهیم نظریه اخلاقی بر پایه بینش های اسلامی عرضه کنیم ناچار باید جهان بینی اسلامی را مورد توجه قرار دهیم، یعنی باید ببینیم اسلام، کمال نهایی انسان را چه (۱) چیز معرّفی می کند؟ [و] نظر اسلام درباره رابطه افعال انسان با کمال نهایی چیست؟ آن وقت می توانیم نظر اسلام را در این باره کشف کنیم.

قرآن کریم کمال نهایی انسان را «قرب به خدای متعال» می داند و منظور از قرب، قرب مکانی یا زمانی نیست، چون هیچ گاه انسان با خدای متعال رابطه زمانی و مکانی نخواهد داشت. چنین رابطه[ای]بین دو موجود جسمانی برقرار است که در ظرف زمان و مکان قرار بگیرد. وقتی که یک طرف خارج از ظرف زمان و مکان بوده، رابطه زمانی و مکانی بین آن شی ء و شی ء خارج از این ظروف حاصل نخواهد شد. به عبارت ساده، خدا در جایی نیست که ما به او نزدیک شویم. خدا بر همه جا احاطه دارد.

همین طور این قرب، یک امر اعتباری و تشریفاتی محض نیست که قرارداد کنیم که چنین کسی به خدا مقرّب است بدون این که یک منشأ تکوینی داشته باشد. لازمه [پذیرش] چنین مطلبی این است که اخلاق تابع اعتبارات و قراردادهای محض باشد. بدون شک این قرب، یک قرب وجودی است، رابطه ای است که بین خدا و انسان، به طور تکوینی

۱- ۱. همان، ص ۱۱۹

حاصـل می شود. امّا این چگونه رابطه ای است؟ آیا رابطه علّیّت [یا] یک رابطه علمی ذهنی یا چیز دیگری است؟ رابطه علّیّت، موجب قرب تکوینی است که خـدای متعـال احـاطه وجودی بر همه مخلوقات خودش دارد و هیـچ چیز از او دور نیست (۱) «و نحن اقرب الیه من حَبْلِ الورید»(۲) این [رابطه علّیّت] ملاک ارزش نیست [چرا که]چیزی اکتسابی نیست. رابطه علمی ذهنی به معنای این [است] که هر انسانی که معرفتش نسـبت به خـدا بیشتر باشـد و قضایای بیشتر و صادق تری را نسـبت به خدای متعال داشـته باشـد، او به خـدا نزدیـک تر خواهـد بود. این نظریه، هم موافق بینش های اسـلامی نیست. از نظر عقلی هم قابل مناقشـه است. صـرف این که انسان مفاهیم ذهنی را کسب کند، این دلیل کمالش نمی شود. البته یک کمال نسبی نسبت به آن کسانی که فاقد این مفاهیم هستند خواهد داشت ولی این را نمی شود کمال نهایی انسان حساب کرد.

از آن چه در کتـاب و سـنّت وارد شـده و قابل تحلیل فلسـفی و عقلی هم هست، به دست می آیـد که روح انسان در اثر اعمال خاصّ ی رابطه وجـودی قوی تری بـا خـدای متعـال پیـدا می کنـد و این امری حقیقی و تکوینی ولی اکتسـابی است. در اثر این رابطه، جوهر نفس انسان کامل تر می شود و هر قـدر کمال نفس بیشتر شود لذایـذش هم بیشتر خواهـد بود. [چرا که] کمال با سعـادت ملازمه دارد، چون کمـال نفس است و نفس موجود مجرّد است، کمـال خودش را می یابـد و چون کمال برای نفس ملائم ترین و مناسب ترین چیزهاست، این است که بیشترین لذّت را از

۱- ۱. همان، ص ۱۲۰

۲- ۲. ق: ۱۶ . (و ما از شاهرگ [او] به او نزدیک تریم.)

کمال خودش می برد. پس اگر کمال ثابتی برای نفس حاصل شود لذّت پایداری هم برای نفس، حاصل خواهد شد که اسمش سعادت است. پس، این رابطه وجودی از قبیل علم حضوری است. انسان نسبت به خدای متعال یک علم حضوری ناآگاهانه یا نیمه آگاهانه دارد که به احتمال قوی، آیه «میثاق» ناظر به همین علم حضوری [است] و [انسان]در این جهان آمده تا با اختیار خودش این علم حضوری را تقویت کند. پس سَیْر انسان به سوی خداست یعنی دایما باید در این جهت حرکت کند که علم حضوری خودش را به خدای متعال تقویت [و] شدید کند [و]این مبتنی بر این اصل است که علم حضوری قابل شدت است. و تبیین این اصل هم [به این صورت است که] وقتی فهمیدیم که جوهر نفس، قابل تکامل و اشتداد است و علم حضوری، عین وجود نفس است، طبعا علم حضوری هم قابل اشتداد خواهد بود و تفاوت حقیقی مراتب انسان ها با همین معیار سنجیده می شود، منتهی آن قدر این رابطه مکتوم (1) و اسرارآمیز است که به سادگی قابل فهم عقلی نیست. یعنی این که چگونه می شود این رابطه را تقویت کرد و با چه وسایلی، بسیار پیچیده است. جواب کلّی آن، این است که تقویت این رابطه تنها و تنها به وسیله عمل به دستورات شرع خواهد بود «و همه دستورات شرع به خاطر همین هدف نهایی نازل شده» و به بشر ابلاغ شده، البته اهداف متوسط و نازلی هم دارد ولی هدف نهایی همه آنها همین است.

پس در زمینه تشخیص کمال نهایی، می توانیم اظهار کنیم که کمال نهایی انسان در تقویت رابطه وجودی او با خدای متعال است.

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۱۲۱

امّا راجع به شناخت راهی که انسان را به این کمال می رساند؛ تفصیل این راه را هم باید از وحی تلقی کرد. راه کلّی ما عنوانش عبادت است پس کمال حقیقی قرب به خداست، راه کلّی هم عبادت خداست. و ما آفریده شده ایم برای همین که این راه را بپیماییم تا به آن هدف برسیم. همه فعالیت های انسان باید رنگ و صبغه [الهی]داشته باشد، «صبغه الله و مَنْ أحسن من الله صبغه» ([این است]نگارگری الهی، و کیست خوش نگارتر از خدا؟)(۱) انسان باید اسلام بیاورد [و] تسلیم خدا شود. برای این که اعمال در این مسیر قرار بگیرد باید طبق فرمان خدا باشد تا آن اسلام قلبی در عمل ظهور کند. اگر دل کسی تسلیم خداست عملش هم باید تابع امر او باشد. پس اطاعت خدا رنگی است که باید به تمام اعمال انسان بخورد. این هم اصل دومی که برای تبیین این نظریه لازم است.

پس دو مطلب [دانسته شد]:

۱. کمال نهایی، قرب به خداست.

۲. راه آن، عبادت خداست.

اگر کسی بخواهد به خدا نزدیک شود و بندگی او کند بدون شک اول باید خدا را بشناسد. پس ارزش حقیقی انسان، بدون شناخت خدا حاصل نمی شود. علم و معرفت به (۲) خدای متعال شرط لازم برای تحقق کمال اخلاقی است، ولی این کافی نیست، بلکه باید ایمان قلبی هم داشته باشد، در ایمان نوعی اختیار و اراده، لحاظ شده است. انسان باید دلش را از روی اختیار تسلیم خدا کند. می شود فرض کرد که انسانی به خدا علم

۱- ۱. بقره، ۱۳۸

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۱۲۳

داشته باشد ولی ایمان نداشته باشد، یعنی تصمیم نگرفته باشد که تسلیم خدا باشد و خدا را به خدایی بپذیرد.

امّا اصل سوم که آن هم از جهان بینی اسلام بر می خیزد این است که زنـدگی دنیای انسان، مقدمه ای است برای حیات ابدی و دایره فعالیت های اختیاری انسان، محدود به همین زندگی است. در این جاست که باید سیر [و]حرکت اختیاری استکمالی انجام داد. وقتی انسان از این دنیا می رود، دیگر حرکت استکمالی نخواهد داشت. پس نتیجه ای که انسان از زندگی دنیا می گیرد در عالم دیگری ظاهر خواهد شد و ابدی خواهد ماند.

بر اساس این بینش، ما باید کمال نهایی را در ماورای این جهان جست وجو کنیم، چون ماهیت زندگی [دنیا]، ماهیت مقدماتی است برای حیات بعدی. تمام این حیات باید صرف فعالیت، حرکت و استکمال شود تا آخرین لحظه، نتیجه آن لحظه آخر بعد از این زندگی پدید می آید.

مجموعا این اصول [سه گانه] را که از جهان بینی سرچشمه می گیرد وقتی در کنار هم قرار دهیم، به این نتیجه می رسیم که به طور کلّی انسان باید هدفش را ماورای این زندگی دنیا قرار دهد و افعال اختیاری اش را در جهتی قرار دهد که موجب وصول به کمال اخروی و سعادت ابدی باشد که آن کمال و سعادت هم تنها در سایه قرب به خدای متعال حاصل می شود. (۱)

بر اساس بحث های گذشته [و آنچه لازم است ذکر شود]می توانیم [مهم ترین] اصول نظریه مورد قبول [خود را به] این صورت دسته بندی کنیم:

۱- ۱. همان، ص ۱۲۵

مهم ترین اصولی که این نظریه بر آنهـا مبتنی است ۱۴ اصل است که بعضـی از آن ها مربوط به معرفت شناسی، بعضی مربوط به فلسفه اُولی و بعضی مربوط به علم النفس فلسفی و علم النفس تجربی است. بدین معنی که شأن علم النفس فلسفی و تجربی است که اینها را اثبات کند [نه اینکه] به طور دقیق در علم النفس فلسفی یا تجربی تبیین شده [است].

۱. اصـل اول کـه از معرفـت شناسـی گرفتـه می شـود ایـن اسـت کـه ارزش هـای اخلاـقی، مبتنی بر واقعیت هـای عینی است و مفـاهیمی که در اخلاـق به عنوان مفـاهیمی ارزشـی به کـار می رود، مسـتقل از مفـاهیم نظری و عینی نیست و به عبارت دیگر «حسن و قبـح» و «بایـد و نبایـد»ی که در افعـال اخلاـقی مطرح می شود، مفـاهیمی نیست که کاملاً از واقعیت های عینی بیگانه باشـد و به عبـارت سوم، ایـدئولوژی مبتنی بر جهان بینی است. این اصل از معرفت شناسـی، رابطه بین مفاهیم ارزشـی و مفاهیم واقعی را تبیین می کند.

۲. اصـل دومی که از فلسـفه گرفته می شود این است که بین علت و معلول ضـرورت بالقیـاس وجود دارد و هر علتی نسـبت به معلول خودش این ضـرورت را دارد و فرض ضرورت معلول مستلزم فرض ضرورت علت است و از مصادیق آن افعال اختیاری انسـان و نتایجی است که بر آن مترتّب می شود. نتایـج افعال اختیاری، معلول های فعل اختیاری است و فعل اختیاری نسـبت به آن ها ضرورت بالقیاس دارد. و «باید» و «نباید»های اخلاقی، تعبیراتی از همین رابطه ضرورت بالقیاس هستند.

۳. اصـل سوم [نیز] مربوط به فلسـفه و در واقع مربوط به علم النفس فلسـفی است، [طبق این اصـل] انسـان روحی دارد که قـابل استقلال و بقاست، همان که ما در فلسفه از آن به تجرّد روح تعبیر می کنیم؛ یعنی

ص: ۱۳۲

انسان فقط همین بـدن مادّی نیست و روحی دارد که می توانـد تا ابـد باقی بمانـد. با پـذیرفتن این اصل، زنـدگی انسان بُعد بی نهایت پیـدا می کنـد و نتایج افعال را فقط در رابطه با زندگی مادّی نباید مطرح کنیم، بلکه تأثیر این ها را نسـبت به سـعادت و شقاوت ابدی هم باید بسنجیم.

۴. اصـل چهـارم می گویـد که روح در انسان اصالت دارد، منظور از اصالت روح، این است که قوام انسانیت انسان به روحش است. اگر روح نبود، موادی که در بـدن انسـان وجود دارد [تبـدیل به] انسان نمی شدنـد و تا [زمانی] که روح هست، انسانیت انسان باقی است. این مطلب هم از فلسـفه، اخذ می شود و مبتنی بر یک اصل فلسفی است که «شیئیه الشی ء بصورته لا بمادته». پس انسانیت انسان به روح است که در اصـطلاح فلسفی صورت برای انسان تلقی می شود. (صورت آن چه تمام ماهیت انسان به آن بستگی دارد).

۵. روح، قابـل تکامـل است. اگر کسـی قایـل شـد به این که روح، مجرّد است، قابـل بقـا هم هست ولی در ذاتش هیـچ تغییری حاصـل نمی شود، او هم نمی توانـد نظریه اخلاقی ما را بپـذیرد. ما براین باوریم که روح، ذاتش، تکامل بردار است. این هم از یک اصل فلسـفی گرفته می شود که وجود حرکت جوهری اشـتدادی در روح است که البته این حرکت در سایه تعلّق به بـدن حاصل می شود ولی به هر حال خود روح هم تکامل می یابد و جوهر نفس کامل(۱) می گردد.

۶ . اصل شـشم این است که روح دارای حبّ ذات است، ولی نه یک حبّ ایسـتا، بلکه یک حبّ پویا. به عبارت دیگر در ذات روح میلی به

۱- ۱. همان، ص ۱۶۲

سوی تکامل وجود دارد. انسان نه تنها خودش را دوست می دارد، بلکه در ذاتش میلی به سوی تکامل هست، و حبّ کمالات از شئون حبّ ذات است، امّا حبّ ذاتی ای که در حال تکامل است نه این که حبّ خاصی در مقطع های زمانی ظاهر می شود. چون کمالش را دوست می دارد اراده می کند که کاری را انجام دهد. این اراده در واقع تبلور یافته همان حبّ ذاتی به خودش و کمالات خودش است.

۷. حرکت و پویش روح به سوی بی نهایت است. یعنی این میلی که روح به کمال دارد در هیچ حدّی متوقف نمی شود بلکه می توانیم بگوییم خود روح، پویشی به سوی بی نهایت است. اصلاً نفس موجودی است که در درون ذاتش میل به سوی کمال بی نهایت وجود دارد. البته ممکن است کمالش را نشناسد، ولی به هر حال چنین گرایشی در وجود انسان هست که دایما می خواهد کمالات بیشتری را کسب کند و به هیچ حدّی از کمالات قانع نمی شود.

۸. تکاملی که برای روح حاصل می شود، در اثر افعال اختیاری آن است. چون در ذات روح، گرایش به سوی کمال وجود دارد و این گرایش است که به صورت اراده ظهور پیدا می کند. پس آنچه مربوط به ذات نفس است، از همین اراده سرچشمه می گیرد و کمالاتی هم که نصیبش می شود در سایه همین اراده است. علاوه بر این، افعالی که مربوط به اراده، اختیار و آگاهی انسان نیست در واقع افعال، روح نیست و به عبارت دیگر افعال انسان بما انّه انسانٌ نیست، بلکه بما أنّه جسمٌ نامٍ، جسمٌ حی و... به این اعتبارات است. افعالی مال انسان است ـ بما أنّه

ص: ۱۳۴

انسان ــ که از آگاهی و اراده او سرچشمه گرفته باشد. به هر حال، تکامل روح در سایه افعال اختیاری اش حاصل می شود.

۹. روح دارای مراتب طولی و شئون عرضی است. یعنی نفس با این که موجود واحد بسیطی است ولی وجود ذومراتبی است. مراتبی که معمولاً ـ فلاسفه برای آن ذکر می کنند حسی، خیالی و عقلی است، ولی ما به خصوص روی تعدادش تکیه نمی کنیم. به طور خلاصه نفس، دارای مراتبی است و دست کم در بعضی از مراتب، شئون مختلفی دارد شاید هم در همه مراتب مثلاً ـ در مرتبه حس شأن نفس تنها مربوط به مُبصرات نیست، مسموعات و مشمومات هم هست و سایر چیزهایی که حواس مختلف به آن تعلّق می گیرد.

روح در مرتبه حس، فقط یک شأن ندارد، پس کثرتی از نظر شدت و ضعف مرتبه وجودی در مراتب روح وجود دارد.(۱)

و کثرتی هم در شئون هر مرتبه ای هست که این شئون در عرض هم هستند و بین آن ها شدت و ضعف نیست. مثلاً مُبصرات با مسموعات رابطه طولی، علتی و معلولی ندارند، بلکه در عرض هم هستند. لذایذی که برای روح در هر مرتبه حاصل می شود خیلی زیاد و متنوع است. کمالاتی هم که برایش حاصل می شود آن ها به واسطه تنوع متعلقاتش متنوع است.

۱۰. کیفیت پیدایش فعل اختیاری به این صورت است که روح، به خودی خود از ناحیه خود و یا در اثر محرک های خارجی و عوامل جاذب بیرونی، در یکی از مراتب به یکی از شئونش توجّه پیدا می کند.

۱- ۱. همان، ص ۱۶۴

معمولاً توجهی که نفس به اشیای مختلف پیدا می کند، در نفوس عادی و نفوسی که هنوز به کمال لایق خودشان نرسیده اند در اثر عوامل خارجی حاصل می شود. وقتی توجّه نفس به یک مرتبه ای و در آن مرتبه به شأنی از شئون جلب شد، آن گرایش خاصّی که نفس به کمالاتش دارد، در همان شأن خاص شکل می گیرد. یعنی آن وقت می خواهد کمال مربوط به آن شأن را به دست آورد انگار که این گرایش ابتدا در ذات نفس، مبهم است، شکلی ندارد و کمالش را می خواهد، امّا هنوز معلوم نیست که چه می خواهد. وقتی توجهش به شأنی از شئون خاص جلب شد، کمال مربوط به آن را می خواهد. وقتی منظره زیبایی را دید، تماشای آن منظره که کمالی برای قوه مربوطه است، آن را می خواهد. وقتی گرسنه شد، کمالی که برای نفس از غذا خوردن در مرتبه حیوانیت حاصل می شود، آن را می خواهد و... پس توجّه نفس به هر شأنی از شئون خودش هست که انگیزه انجام دادن فعلی می شود که آن فعل، موجب حصول کمال مربوط به آن شأن می شود. پس نفس، توجّهش به هر شأنی که جلب شد، خواه با فعالیت درونی خودش و خواه در اثر عوامل خارجی که غالبا از قسم دوم است درصدد برمی آید کاری انجام دهد که کمال مربوط به آن شأن که مورد توجه است را پیدا کند.

انسان در یک زمان نمی تواند همه کمالاتی را که مربوط به شئون مختلف اوست به دست آورد.(۱) بین این ها عملاً تزاحم واقع می شود. به فرض این که نفس هم بتواند در یک آن توجه به چند چیز داشته باشد اما همه آن ها را نمی تواند ارضا کند. خواه ناخواه باید بین گرایش ها و

ص: ۱۳۶

۱- ۱. همان، ص ۱۶۵

شئون مختلفی که دارد بعضـی را انتخاب کند و در مقام ارضای آن برآید. با توجه به گسترشـی که شئون مختلف نفس دارد و روابط زیادی که شـکل دهنده این شـئون نفس هسـتند روابط فردی و اجتماعی، پیوندهایی که بین این ها وجود دارد، تعارض هـایی که بین این هـا واقع می شود و انتخاب آن چه اصـلح و اقرب به کمال حقیقی نفس است، کار مشـکل و پیچیـده ای می شود. به فرض در یـک آن، ده ها کار مختلف در پیش رویش قرار می گیرد که هر کـدام از این ها هم شـکل ها و وجهه های مختلفی دارد. کدام یک از این ها را انتخاب کند که برای او اصـلح است و به چه شـکلی انجام دهد؟ با چه خصوصـیاتی؟ این ها فرمول پیچیـده ای می خواهـد که از عهـده انسان های عادی خارج است و براین اساس است که ما براین باوریم بسیاری از ارزش هـای اخلاـقی بایـد از نـاحیه وحی بیـان شود، چون عقـل انسان به تنهایی نمی توانـد این فرمول ها را به طور دقیق تنظیم کند.

۱۱. گفتیم که هر فعل اختیاری از توجه خاصّـِی از نفس، سرچشمه می گیرد و موجب کمالی برای نفس، در یک مرتبه و شأن خاصّـِی می شود. این کمالات که برای نفس حاصل می شود نسبت به همان شأن کمال به مفهوم فلسفی آن است، ولی همیشه این هـا در تکامل جوهر نفس از آن جهت که دارای مراتب عالی تر هم هست مؤثّر نیست. مثلاً خوردن غـذا آن شأنی از مرتبه مادّی نفس را که مربوط به غـذا خوردن است، تأمین می کنـد و این را می توانیم کمالی برای نفس در این مرتبه ای که متعلّق به بدن و مربوط به این شأن است به حساب آوریم. امّا این، یک کمال نسبی است. وقتی این کمالات واقعا کمال حقیقی نفس می شوند که به جوهر نفس در کلیّت آن و مراتب مختلفی که دارد مؤثّر باشد، یعنی

این کمال نسبی در این مرتبه و این شأن تأثیر داشته باشد در این که نفس از آن جهت که یک موجود واحد ذومراتبی است، تکامل پیدا کند.

این کمال نسبی کمک می کند به این که در مسیرش به سوی بی نهایت پیش رود، ممکن است نفس در یک مرتبه، کمالی پیدا کند. ولی این موجب نشود که خود نفس در کلیّتش در جهت تکاملش به سوی بی نهایت پیش رود. بلکه گاهی ممکن است موجب تنزّل و یا رکود نفس شود. طبعا آن چه مربوط به مراتب نازله نفس هست، اگر مورد توجه اصیل قرار گیرد نفس به همان مرتبه تنزّل می کند. پس حاصل این اصل این شد که کمالات نسبی که مربوط به قوای نازله نفس (۱) است، در صورتی کمال حقیقی انسان محسوب می شود که کمک کند به سیر نفس به سوی بی نهایت و آن را در یک مرتبه متوقف نکند.

۱۲. کارهایی که از بدن صادر می شود اگر ارادی و اختیاری باشد، با نفس ارتباط دارد که منشأ این اراده هم توجّه نفس است به آن شأن و کمالی که برایش حاصل می شود. پس در واقع کارهای بدنی از آن رو موجب کمال نفس می شود که از مسیر اراده و توجّه نفس تحقق می یابد. پس آن چه کمال برای نفس می شود، همان اراده و توجّه نفس است. از این اصل، این نتیجه را می گیریم که موضوع افعال اخلاقی، افعال اختیاری انسان است و عنصر ارادی بودن افعال اختیاری موجب کمال نفس می شود. یعنی روح افعال اختیاری، نیّت است. انگیزه نفس برای انجام این کار، چیزی است که از خود نفس سرچشمه می گیرد. آن توجّهی که نفس پیدا می کند و انگیزه می شود تا بدن را به کار گیرد و

۱- ۱. همان، ص ۱۶۶

کاری را انجام دهـد، همان است که به این کار، ارزش می بخشـد و این کار را مؤثّر قرار می دهـد تا کمال برای نفس حاصـل شود. اگر اراده [و]توجّه نفس به این فعل بـدنی نبود، هیـچ کار بدنی موجب کمال نفس نمی شد. و این اصل، مبین این اسـت که چگونه «نیّت» در فعل اخلاقی می تواند اثر داشـته باشد و به خصوص این جهت که موجب کمال نفس هم بشود. رابطه بین کمال و نفس انسانی و تکامل نفس از راه افعال اختیاری با توجّه به این اصل، قابل تبیین است.

۱۳. فعلی که از اراده و اختیـار انسان سرچشـمه می گیرد طبعا انگیزه اش از خود نفس است. وقتی انگیزه اش از خود نفس بود کیفیت، کمیّت، شـکل، خصوصـیات مکانی و زمانی و دیگر مشخصات کار، تابع انگیزه خواهد بود. یعنی در واقع انگیزه کار، شکـل خـاص آن را تعیین می کنـد. تـا آن انـدازه ای کار انجام می شود که آن انگیزه اقتضا داشـته باشـد. و همچنین شـکل و مشـخصّات عمـل تـابع انگیزه و نیّت است. پس چون روح عمل، انگیزه است، عامل تعیین کننـده شـکل و مشـخصّات عمل هم انگیزه است. طبق این اصـل، مـا هرکـاری را به هر انگیزه ای نمی توانیم انجـام دهیم. هر انگیزه خاص رابطه مخصوصـی با نوع کار و کمیّت و کیفیت خاصّـی دارد، انگیزه تأمین سـلامتی از راه تغذیه، اقتضا نمی کند که انسان، سـنگ بخورد بلکه مسـتلزم این است که مادّه غذایی متناسب را انتخاب کند. (۱)

بین انگیزه و کار مناسـبت هست، ولی این طور نیست که هر انگیزه خاصـی به طور دقیق کار معینی را اقتضا کند، به طوری که یـک کـار را به چنـد انگیزه نشود انجـام داد. ممکن است یـک کـار با انگیزه های گوناگون انجام گیرد. پس در عین حال که انگیزه تعیین کننده شکل، کمیّت و

۱- ۱. همان، ص ۱۶۷

کیفیت کـار است و به این معنی نیست که هر انگیزه ای تنهـا یـک شـکل کار را اقتضا می کنـد و هر شـکل کاری تنها از یک انگیزه سرچشـمه می گیرد ولی بـه هر حـال مناسـبتی بیـن انگیزه و خصوصـیات کـار وجـود دارد. از هر انگیزه ای هر کـاری سرچشمه نمی گیرد. هرکاری را هم به هر نیّتی نمی شود انجام داد.

۱۴. گـاهی یـک کـار، چنـد انگیزه طولی دارد. در اصل قبلی گفتیم که یک کار ممکن است به چنـد انگیزه انجام گیرد یعنی: گـاهی این کـار به این نیّت انجـام می گیرد و گـاهی به آن نیّت [امّا] در این اصل، می خواهیم بگوییم یک کار، ممکن اسـت چند انگیزه طولی داشته باشد، در این صورت آن چه به این کار ارزش می بخشد و ارزش آن را تعیین می کند[،] همان انگیزه اصـلی است. یعنی آنچه از ابتـدا و در اصـل مورد توجه نفس است و به خـاطر این انگیزه است که انگیزه دیگری در شـعاع آن پدید می آید، یا نیروهای خاصّی به کار گرفته می شود، آن توجّه اصیل نفس است که به این کار، ارزش می بخشد. این کار کمـالی را در نفس ایجـاد می کنـد که از اول و در اصـل مـورد تـوجّه نفس است. به عنـوان نمـونه وقـتی انگیزه اصـلی کسـب رضایت خـدا باشد، رضایت خدا در این لحظه خاص، تحصـیل علم یا جهاد و یا... است. این انگیزه موجب می شود که انسان، کـار معیّنی را به عنوان مقـدّمه برای تحصـیل علم یا جهاد انجام دهـد. اگر اراده اصـلی، از انگیزه کسب رضای خـدا سرچشـمه گرفته، ارزش این کـار به انـدازه آن نیّتی است که از او مورد توجّه نفس است. عکسـش هم ممکن است، یعنی کـاری که می بایست برای یک ارزش متعالی انجام بگیرد و می توانست مؤثّر باشـد در مرتبه عالی از کمال نفس، انگیزه اصـلی آن، یک امر پستی باشد. [مثلاً]تحصیل علم را برای مال و شکم انجام

ص: ۱۴۰

دهد. (۱) آن چه از اول مورد توجه نفس است و اصالتا نفس برای به دست آوردن آن چاره جویی می کند، سیری شکم است. اگر این انگیزه موجب تحقیقات بسیار عمیقی هم در رشته های علوم اسلامی و علم توحید [بشود]ارزشش تابع همان انگیزه اوّلی یعنی شکم است [که]این زحمات چون انگیزه اصلی آن بوده هیچ ارزشی ندارد، یک ارزش حیوانی پست [دارد]. پس تعیین ارزش برای کار، آن جا که چند انگیزه طولی وجود داشته باشد تابع انگیزه اصلی است. یعنی آن چه در اصل مورد توجه نفس است و به خاطر آن است که انگیزه های بعدی برای کارها پدید می آید.

این [۱۴ اصل] اصول موضوعه ای است که ما برای تبیین نظریه [مورد قبول اسلام] به آن ها احتیاج داریم. بر اساس این ۱۴ اصل است که ما این نظریه را ارایه دادیم.

«ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی او دارد.» هر اندازه کار در آن کمال مؤثّر باشد، ارزنده خواهد بود. اگر تأثیر منفی دارد، ارزش منفی خواهد داشت.

این نظریه را به شش عنصر می توانیم تحلیل کنیم. یعنی بر پایه این ۱۴ اصل نظریه ای به دست می آید که قابل تحلیل به ۶ عنصر است:

۱. ملاک ارزش، تأثیر در کمال نفس است.

۲. هر کاری که بیشترین تأثیر را در بالاترین کمال انسان داشته [و]موجب تقرّب بیشتری به سوی خدا شود، عالی ترین ارزش اخلاقی را خواهد داشت.

۱- ۱. همان، ص ۱۶۸

۳. هر کاری که بیشترین تأثیر را در دور شدن انسان از خدا داشته باشد، پست ترین ارزش ها و بدترین رذیلت ها خواهد بود.

۴. [اگر کاری] نه تأثیری در حرکت انسان به سوی اللّه و نه تأثیری در دور کردن انسان از اللّه [داشته باشد] بی ارزش خواهد بود یعنی ارزشش صفر است. از نظر ارزش اخلاقی، خنثی است و بین این دو، مراتبی بی شمار برای افعال می[توان] قایل شد به (۱) لحاظ مراتب بی شماری که برای قُرب و بُعد هست.

۵. ارزش های اخلاقی نیز در طول هم تابع نیّت است و هم تابع شکل کار. یعنی در اصل ارزش، تابع نیّت است، ولی چون هر نیّتی با یک یا چند نوع از افعال سنخیت دارد، شکل آن کار و حجم آن و کمیّت و کیفیت آن هم متناسب با آن نیّت است، پس طبعا با آن ها هم مناسبتی دارد. به عبارت دیگر کار اخلاقی هم فی حدّ نفسه باید عمل صالح باشد، و هم باید دارای نیّت صحیحی باشد تا کمالش به نفس برگردد. تأثیر فعل در نفس از راه نیّت یعنی از راه اراده و توجّه است.

پس در ارزش های اخلاقی روی دو چیز تکیه می کنیم: یکی صلاحیت فعل «بما أنّه فعلٌ» و دیگری صلاحیت فعل «بما أنّه صادرٌ عن الفاعل» یعنی هم حسن فعلی و هم حسن فاعلی. اگر حسن فعلی باشد، حسن فاعلی نباشد، کمالی برای نفس ایجاد نمی کند. اگر حسن فاعلی باشد، هر فعلی تحقق نمی یابد. چون وقتی نیّت صحیح است آن نیّت چیزی را اقتضا می کند که با آن سنخیت داشته باشد و فعلی که حسن فعلی ندارد، سنخیت با نیّت خوب ندارد. پس حسن فعلی و فاعلی هر

۱- ۱. همان، ص ۱۶۹

دو ملاـک است. امّـا حسن فعلی در طول حسن فاعلی است. اصالت، با حسن فاعلی است. ولی، حسن فعلی را هم بایـد در نظر گرفت. (۱)

۶ . آنچه از بیانات شارع به دست می آید این است که:

ارزش های اخلاقی یک حدّ نصاب دارد که کم تر از آن از دیدگاه اسلامی قابل اعتبار نیست. [توضیح مطلب آن که] افعالی که در حقیقت تـأثیر تـام در کمـال انسـان دارد، بایـد از ایمـان به خـدا و ایمـان به روز قیـامت سرچشـمه بگیرد و در چارچوب تکالیف شـرعی انجام گیرد. اگر کاری از ایمان به خدا نشأت نگرفته باشد و ایمان به خدا هیچ تأثیری در انجام آن کار نداشته باشـد، این برای نفس، کمـالی ایجـاد نمی کنـد. اگر از ایمـان به قیـامت سرچشـمه نگرفته باشـد که طبعـا از ایمـان به خـدا هم سرچشـمه نخواهد گرفت مگر در موارد خطا و اشـتباهی، آن هم نمی تواند در کمال انسان تأثیری داشـته باشد، و اگر از ایمان ناشـی می شود امّـا قـالب عمل درست انتخاب نگردد؛ قالب عمل به آن طریقی که شارع دسـتور داده انجام نشود، حسن فاعلی دارد امّا حسن فعلی ندارد. این هم تأثیر واقعی خودش را نخواهد بخشید به خصوص اگر از روی تقصیر باشد.

ولی کارهایی هست که مخالف با قالب هایی که شارع تعیین کرده نیست، انگیزه منفی هم ندارد یعنی به خاطر معاندت با دین و حق اولیـای حق هم نیست. انگیزه اش هم از حـدّ حیوانیت بالاتر است، فقط برای تأمین امور بـدنی و مادّی و شـهوانی نیست، احیانا انگیزه های عاطفی دارد، مثل ایثارهایی که مردم غیرمسـلمان انجام می دهنـد، روی انگیزه عاطفی انسانی [که] مربوط به شکم و شهوت نیست. یک انگیزه فوق حیوانی

۱- ۱. همان، ص ۱۷۰

دارد، ولی نه به خاطر خدا، ایمان باللّه ندارد. [ایثار] هم برخلاف دستورات شرع نیست، با این شرایط، ارزش قریب به حدّ نصاب می تواند داشته باشد از جهت این که نفس را برای آن کمال، اعداد می کند. درست است که کمال ثابتی برای نفس ایجاد نمی کند امّا نفس را مستعد [و]خیلی نزدیک می کند. اینها ارزشی قریب به حدّ نصاب دارد. براین پایه است که عدالت و سخاوت حاتم طایی و دیگران در اسلام مدح شده و یا حتّی روایاتی داریم که در قیامت، خدا عذاب را از این ها برمی دارد (اگر آن روایات صحیح باشد) این به همین تبیین، قابل توجیه است که چون [افعال]اینها بر پایه انگیزه های فوق حیوانی انجام گرفته، مخالف دستورات شرع هم نبوده بلکه شاید ایمان باللّه در یک مرتبه ای هم در آن ها مؤثّر بوده چون منکر خدا نبوده اند. ولی چون به حدّ نصاب نرسیده موجب دخول در بهشت نمی شود. علامت حدّ نصاب این است که سعادت ابدی را تأمین کند. علامت قریب به حدّ نصاب این است که عذاب را برمی دارد. این ها (۱) موجب کم شدن و یا برداشته شدن عذاب می شود، امّا موجب دخول در دار سعادت نمی شود.

...

۱- ۱. همان، ص ۱۷۱

بخش سوم مباحث تحلیلی

اشاره

ص: ۱۴۵

...

فصل اول: مسئولیت

اشاره

یکی از مسایل فلسفه اخلاق این است که آیا احکام اخلاقی دایر مدار مسئولیت است یا نه؟ این مفهوم در فرهنگ ما اخیرا شایع شده و جزو عناوین مدح آمیز است [و] یک مفهوم اخلاقی تلقّی می شود. (۱)

واژه مسئولیت در سخنان کسانی که گزاره های اخلاقی را انشایی و متضمن امر و الزام می دانند، جایگاه ویژه ای دارد امّا براساس نظریه اخباری بودن گزاره های اخلاقی و حکایت آن ها از روابط واقعی، کاربرد این واژه با نوعی تجوّز و تسامح خواهد بود و نمی توان آن را از واژه های کلیدی در فلسفه اخلاق به شمار آورد. (۲)

۱. مفهوم مسئولیت و منشأ پیدایش آن

منظور از مسئولیت این است که شخصی ـ «مسئول» ـ در مقابل نیرویی یا در مقابل شخص دیگری بازخواست می شود. مسئول و سایل متضایفند. مسئول بدون سایل نمی شود. آن کسی که سئوال می کند باید سئوالش مسبوق به دستوری باشد. اول باید بگوید: بکن، بعد بگوید چرا نکردی. پس جایی مسئولیت فرض می شود که قبلاً امر و تکلیف وجود داشته باشد [والاّ]مسئولیت معنایی [ندارد]. (۳)

ص: ۱۴۷

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۱۷۵

۲- ۲. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۱۸۵

۳- ۳. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۱۷۶

و امّا مسئولیت به عنوان یک مفهوم اخلاقی، شاید ابتدایش در کلمات «کانت» باشد. چون نظریه کانت در فلسفه اخلاق این است که عقل، امر و الزام به انجام دادن فعل اخلاقی می کند. پس الزامی برای مخاطب در مقابل عقل است [و] دیگران مسئول و موظفند که این حکم عقل را اطاعت کنند. ولی این مفهوم، مخصوص مکتب کانت نیست. مکتب های دیگری که بعد از کانت پیدا شدند بعضی از آن ها بیشتر روی این عنوان تکیه کرده و درباره آن بحث کرده اند، از جمله کسانی که قایل به اصالت اجتماع هستند [و] ملاک خیر و شر اخلاقی را خواست جامعه می دانند، روی مسئولیت اجتماعی تکیه می کنند و می گویند: فرد در مقابل جامعه، مسئول است. یا کسانی که پایه اخلاق را وجدان اخلاقی می دانند، برای انسان مسئولیتی در مقابل وجدانش قایلند.

تقریبا کلّیه مکتب هایی که قوام حکم اخلاقی را به امر و الزام می دانند، صحبت از مسئولیت می[کنند].(۱)

۲. انواع مسؤلیت

اشاره

گاهی [به صورت] مسلّم می گویند: انسان سه نوع مسئولیت دارد.

۱. مسئولیت در مقابل وجدان خودش.

۲. مسئولیت در مقابل اجتماع.

۳. مسئولیت در مقابل خدا.

بدون شک انسان در مقابل خدا، مسئولیت دارد. با اعتقاد به وجود خدا و اینکه خدا مالک همه چیز است، مفهوم مسئولیت جای خودش را

۱- ۱. همان، صص ۱۷۵ و ۱۷۶

پیـدا می کنـد. قرآن [می فرماید:] ثُمّ لَتُسْئَلُنَّ یَوْمَئِذٍ عَنِ النعیم» (۱) «وقَفُوهُمْ إنّهم مسـئولون» (۲)سئوال از مردم در روز قیـامت یکی از باورهای قطعی مسلمانان است. پس تصرّفی که ما در جسم [خود] و نعمت ها می کنیم، چون تصرّف در مال خداست، طبعا در مقابل او که مالك حقیقی است مسئولیم؛ یعنی او حقّ دارد که از ما سئوال کند که شما چرا این کار را کردی؟

هم چنین وقتی خـدا برای اولیایش حقّی بر مردم قایل شـد، آن ها حق دارنـد که درباره آن حقّ خود از مردم مطالبه کنند، پس در پرتو مالکیت خدابرای آن ها هم نوعی مسـئولیت تطفّلی حاصل می شود. روایت است که لتسئلن یومئذ عَنْ النعیم یعنی عَنْ ولایتنا و بعد از مسئولیت خدا، این بزرگ ترین مسئولیت انسان است.

امّا مسـئولیت در مقابل وجـدان. به وجـدان اخلاقی دو نوع کار نسـبت داده می شود: یکی درک های واقعی (نظری) یا عملی. البته بیشتر درک های عملی نسبت داده می شود. وجدان می گوید این کار را باید انجام داد. فلان کار را نباید انجام داد. یکی دیگر از مشخصات اخلاقی این است که انسان را در مقابل کارهای بد سرزنش می کند. وجدان، محکمه ای است که قاضی و مجری حکم در درون انسان است و خیانت [و] اشتباه نمی کند.

امّا مسـئولیت در مقابل اجتماع. [طرفداران این مسئولیت] قایل به اصالت اجتماع [هستند] و افراد در پرتو اجتماع، وجود پیدا می کنند و زندگیشان [براین پایه] اداره می شود [از این رو] برای اجتماع سائلیتی

۱- ۱. تکاثر: ۸ . (سپس در همان روز که از نعمت [روی زمین] پرسیده خواهید شد)

۲- ۲. صافات: ۲۴ . (و بازداشتشان کنید که آن ها مسئولند

قایلند و خودشان را در مقابل اجتماع مسئول می دانند. (۱)

نقد و بررسی

[از آن جایی که مسئولیت در مقابل خدا مورد قبول است، به نقد دو قسم دیگر می پردازیم.]

[نقد]مسئولیت در مقابل وجدان.

قبلاًـ در بررسی نظریه اخلاقی «روسو» اشاره کردیم که وجدان حقیقت مستقلی نیست. آن چه از قبیل اداراکات به وجدان نسبت داده می شود ادراکات عقل است. ما دو گونه مُدرِك به نام عقل و وجدان در خودمان سراغ نداریم. آن چه درك می کنیم که باید کرد همان عقل است مبدائی در وجود ما هست که این ادراکات از آن ناشی می شود و این را، عقل می نامیم. پس آنچه از قبیل ادراکات به وجدان نسبت داده می شود، همان ادراکات عقلی است و موجود مستقل دیگر[ی]به نام وجدان که مُدرِك آنها باشد نمی توانیم اثبات کنیم. امّا مسئله محاکمه و سرزنش و عذاب وجدان از نظر ادبی زیباست ولی حقیقت این است که ما نمی توانیم مبدأ مستقلی در نفس اثبات کنیم. بازخواست وجدان در مواردی است که کاری را بد بدانیم و مرتکب شویم [و حال آنکه] درك بدی، مربوط به عقل است نه وجدان. بعد از اینکه پذیرفتیم چیزی خوب است یا بد (در اثر حکم عقل و یا در اثر حکم شرع و یا در اثر پذیرش اجتماعی بنابر قول تابعین اصالت اجتماع) اگر عمل نکنیم آنجا که خوب است و یا عمل کنیم آنجا که بد است، یک ضرر معنوی به خودمان زده ایم. احساس می کنیم چیزی را می بایست واجد شویم و نشدیم.

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۱۷۷ ۱۷۹

خاصیت روانی انسان این است که هر وقت احساس [کند] ضرری به او وارد شده به آن اندازه که معتقد است ضرر کرده ناراحت می شود. [و] پشیمانی در اثر باور به اینکه خسارتی متوجه او شده و یا نفعی از دستش رفته، برای او حاصل شده است. پس غیر ملکات نفسانی خود شخص [، اینکه] نیروی مستقلی به نام وجدان اخلاقی در همه انسان ها باشد که دادگاهی [داشته باشد] و محاکمه ای کند قابل اثبات نیست. طبعا دیگر مسئولیت در مقابل وجدان هم معنی ندارد. (۱)

نقد مسئولیت در مقابل اجتماع

[مسئولیت انسان در مقابل اجتماع] با بینش الهی سازگار نیست. [چون] اجتماع اصالت ندارد [و] حقوق افراد جامعه نسبت به هم دیگر از خداست و ما در سایه حقّی که خدا در جامعه برای هر فردی قرار داده مسئولیم [پس در مقابل] خدا مسئولیم نه جامعه [و]اساسا مسئولیتی در کنار مسئولیت خدا به طور مستقل در بینش توحیدی وجود ندارد. همه مسئولیت ها به یک مسئولیت برمی گردد و همه عالم ازآن خداست و همه مسئولیت ها فقط در مقابل اوست. مسئولیت های دیگر در صورتی درست و قابل قبول است. که در طول و شعاع مسئولیت خدا قرار بگیرد. و در حقیقت آن ها موضوع و مورد مسئولیتند نه سایل. یعنی انسان در برابر خدا در مورد جامعه مسئول است که چرا نسبت به جامعه فلان رفتاری کرد یا نکرد. سایل حقیقی خداست. (۲)

۳. مسئولیت از دیدگاه اسلام

در بینش توحیدی، مسئولیت فقط در مقابل خدا اصالت دارد و این مسئولیت هم برخاسته از جهان بینی ماست نه مفهومی اخلاقی. بقیّه

ص: ۱۵۱

۱- ۱. همان، صص ۱۷۹ ۱۸۲

۲- ۲. همان، صص ۱۷۸ و ۱۷۹

مسئولیت ها در شعاع مسئولیت خدا شکل می گیرد. فاقد استقلال است و ربطی هم به مسئله اخلاق ندارد.

[به] دنبال مسئولیت، مجازات مطرح می شود. مکلّف در مقابل تکلیف کننده، مسئول است؛ مسئولیت وقتی مطرح می شود که اثری بر آن مترتب شود؛ اگر بتواند جواب درست بدهد، اثری و اگر نتوانست اثر دیگری داشته باشد، یعنی دنبال مسئولیت باید کیفر و پاداش مطرح شود. البته این نظام، وقتی با بینش فلسفی دقت شود، یک نظام اعتباری است. یعنی خود تکلیف، ایجاد یک امر اعتباری است. بعد هم که می گوید چرا نکردی این هم دنبال همین امر اعتباری است. بعد هم که انجام نداده او حق دارد بر آن کیفری تعیین کند و در جهت مثبتش پاداشی مقرر سازد. [که] این هم اعتباری است.

تکلیفی و سئوالی و جزایی است، همه قراردادی است. یک رابطه تکوینی و حقیقی نیست. پس هرجا صحبت از امر و تکلیف و مسئولیت هست، مفاهیمی اعتباری است. طبع این مفاهیم طبع قرارداد و وضع و تشریع قانون است، ولی ممکن است که این قراردادها بر پایه واقعیت هایی باشد، همان طور که در امر اخلاقی حکایت از واقعیتی می کند. مسئولیتی هم که دنبال چنین امری پدید می آید و نتیجه ای که بر آن مترتب می شود، این ها هم امور واقعی است تنها یک اعتبار و صرف قرارداد نیست، یعنی همان تأثیر واقعی که در نفس انسان بخشیده و در عالم دیگری به صورت نعمت های اخروی یا عذاب، ظهور پیدا می کند.

پس گو اینکه زبان تکلیف، مسئولیت و مجازات، زبان اعتبار است، امّا مبتنی بر حقایق نفس الامری است، رابطه علیت و معلولیت در بین

ص: ۱۵۲

این ها وجود دارد. اغلب، زبان آیات و روایات همین زبان قراردادی است. «جَزَیْناهُمْ»(۱)، لَهُمْ أجْرٌ غَیْرُ ممنونٍ»(۲) و امثال اینها ولی در آیـاتی هم اشـاره است که اینها واقعیاتی دارد که ثواب و عقاب اخروی در واقع نتیجه اعمالی است که انسان انجام می دهـد، رابطه ای بین دنیـا و آخرت است که اعمال این دنیا به طور حقیقی آن نتایـج را به دنبال خواهـد داشت. بین این ها یک رابطه تکوینی است.

پس جزا به این معنا هم قابل قبول است که تکالیف الهی ثواب و عقاب به همراه خواهد داشت. (۳)

...

ص: ۱۵۳

۱- ۱. انشقاق: ۲۵ . (آن را پاداشی بی منت خواهد بود)

۲- ۲. سبا: ۱۷ . به آنان جزا دادیم

۳- ۳. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۱۸۲ و۱۸۳

فصل دوم: مطلق یا نسبی بودن احکام اخلاقی

اشاره

یکی از مباحث مهم در فلسفه اخلاق این است که آیا احکام اخلاقی، مطلقند یا نسبی؟ مسئله اطلاق یا نسبیّت اخلاق، نتایج نظری و عملی فراوان دارد [که بخشی از آن را در بحث «انشایی یا اخباری بودن قضایای اخلاقی» بیان کردیم]یکی از لوازم اِنشایی دانستن جملات اخلاقی و ارجاع آن ها به خواست ها و تمایلات فردی، پذیرش نسبیت در اخلاق است و در بحث مکاتب نیز، مکاتب غیرتوصیفی به خصوص مکتب احساس گرایی و جامعه گرایی، به پذیرش نسبیّت در اخلاق می انجامند.(۱)

۱. معنای نسبی و مطلق بودن اخلاق

اشاره

اگر یک خوی یا خصلت و یا یک فعل به عنوان فعل اخلاقی توصیه می شود آیا این، امر مطلقی است که نسبت به همه افراد، در همه زمان ها [و مکان ها] فعل اخلاقی [باشد، و یا این که یک امر]نسبی است [که]نمی توان آن را در همه زمان ها و مکان ها و در همه شرایط و برای همه افراد، صادق دانست.(۲)

بعضی [در مقابل مطلق بودن اخلاق] براین باورند که اخلاق نسبی است، بدین معنی که چیزی را نمی توان برای همه وقت و همه جا اخلاقِ خوب فرض کرد و نیز چیزی را نمی شود در همه وقت و همه جا اخلاقِ

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مجتبی مصباح، ص ۱۷۱ ؛ فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۱۸۴

۲- ۲. تعلیم و تربیت در اسلام، ص۱۳۸

بـد دانست. هر خُلقی در یـک جـا خوب است، در جای دیگر بـد؛ در یک زمان خوب است و در زمان دیگر بـد. پس اخلاق، امری نسبی است و چون نسبی است، نمی تواند یک دسـتورالعمل کلّی و همیشـگی و همه جایی داشته باشد، بلکه در هر زمان دستور اخلاق باید یک جور باشد. (۱)

[اهمیّت مطلق یا نسبی دانستن احکام اخلاقی:]

این مسـئله به خصوص برای ما به خاطر وابسـتگی مان به اسـلام لازم است طرح شود، زیرا مجموعه دسـتورهای دین اسـلام سه بخش اساسـی است: یـک بخش، عقلّیـات یـا فکریّات است که از آن ها به «اصول عقایـد» تعبیر می شود. بخش دوم نفسـیّات است که از آن ها به «اخلاق» تعبیر می گردد. و بخش سوم بـدنیّات یا فعلیّات است که از آن ها به «احکام» تعبیر می شود [که] فوق العاده مهم است. از طرفی مسـئله خاتمیّت و جاودانگی، [در] دین اسلام است و این امر ملازم است با این که ما اخلاقیّات را مطلق بدانیم یا لااقل به صورت سؤال مطرح کنیم که آیا اینکه دسـتورهای اسـلام جنبه جاودانگی دارد، لازمه اش این اسـت که ما اخلاق را مطلق بدانیم یا این امر با نسبیّت اخلاق هم سازگار است؟

[نخست] باید این مطلب را حل کنیم که اخلاق، مطلق است یا نسبی و بعد برویم سـراغ اسـلام و ببینیم دستورهای اسلام درباره اخلاق، مطلق است یا نسبی؟ این مسئله بستگی زیادی با معیار فعل اخلاقی دارد. (۲)

۲. مکتب های نسبی گرا

اشاره

[استاد شهید «مرتضی مطهری» در این زمینه می گوید:]

مسـئله ای هست که شایـد عنوان کننـده اوّلیه آن مسـلمین بوده اند و آن، مسـئله حُسن و قُبح عقلی است. حسن یعنی نیکویی و زیبایی و قبح

۱- ۱. اسلام و مقتضیات زمان، صص ۳۴۱ و ۳۴۲

۲- ۲. تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۱۳۸ و ۱۳۹

یعنی بدی و زشتی.

[برای توضیح این مطلب به دو مقدمه نیاز داریم:]

[مقدمه اول:] حسن و قبح عقلی یعنی زشتی و زیبایی چیزهایی که به چشم دیده نمی شوند. خود آن چیزها را عقل درک می کند و قاعدتا زشتی و زیبایی آنها را هم عقل درک می کند. تمام کارهای اخلاقی، کارهایی است که از نظر عقلی زیباست و کارهای ضدّ اخلاقی کارهایی است که از نظر عقلی ناپسند است. پایه اخلاق بر زشتی و زیبایی عقلی است.

مقدمه [دوم:] زشتی و زیبایی، پسند و ناپسند از نظر عقل در شرایط مختلف فرق می کند. عقل مردم یک چیز را در یک زمان نیک و خوب می داند و در زمان دیگر بد. پس حسن و قبح عقلی که پایه اخلاق است، وضعش ثابت و یکنواخت نیست، در همه زمان ها و مکان ها یک جور نیست. مثلاً کشتن حیوانات و به ویژه کشتن گاو در هندوستان جزو کارهای زشت و از زشت ترین کارهاست، همان طور که کشتن انسان ها در میان ملل دیگر زشت است. ولی [در غیر]هندوستان گاو را زیاد می کشند و گوشتش را می خورند.

مثال دیگر: در مورد مسئله حجاب و بی حجابی زن، سلیقه های ملل فرق می کند. ملّتی که از اول تربیت شان این بود که زن هایشان باحجاب باشند، بی حجابی را زشت می دانند و اگر دختری یا زنی رویش را باز بگذارد، می گویند کار زشتی مرتکب شده است. ملّت دیگر که از اول اصلاً حجاب را ندیده است و زن های آن در بی حجابی بزرگ شده اند، اگر کسی بدنش را بپوشاند، احساس زشتی می کنند. یعنی در مکان ها و زمان های مختلف فرق می کند. پس معلوم می شود که حسن و قبح که

پایه اخلاق است ثبات نـدارد، متغیر [و] نسبی است. مثال های دیگر هم ذکر می کننـد. مثلاً تعدّد زوجات در نزد مسـلمین کار زشتی شمرده نمی شود ولی در میان ملل دیگر جزو کارهای زشت است.

براین پایه یک مقدمه این بود که به عقیده برخی، پایه اخلاق حسن و قبح، زیبایی و زشتی است. مقدمه دوم این بود که زشتی و زیبایی جزو مفاهیم نسبی است. (۱)

منطق، صـغرا و کبرایی دارد، و قهرا از صـغرا، کبرا نتیجه گرفته می شود. صغرای این استدلال این است که اخلاق بر پایه حسن و قبـح اسـتوار شـده است و حسن و قبـح یک امر نسبی است، و کبرای آن این است که اخلاق بر پایه امر نسبی قرار داده شـده است و چیزی که بر پایه امر نسبی است، نسبی است، پس اخلاق، نسبی است. (۲)

[اسـتاد شـهید در رابطه بـا نسبی بودن اخلاـق می گویـد:] بعضـی معیـار فعـل اخلاق را ایصالِ نفع به غیر [و] دگر دوستی تلقّی کردند، برخی فعل اخلاقی را فعلی دانسـتند که از احساسات نوع دوسـتانه سرچشـمه گرفته باشد، و بعضـی آن را فعلی دانستند که از احساسات طبیعی ناشی نشده باشد. در واقع این سه گروه، اخلاق و فعل اخلاقی را از مقوله محبّت می دانند، و گمان می کنم که در اخلاق هندی، بیش از هر چیزی روی [محبّت] تکیه می شود.

بعضـی دیگر از این مکاتب تکیه شان بر روی زیبایی است، یعنی اخلاق را از مقوله زیبایی می دانند که شامل دو مکتب اسـت و هر دو

ص: ۱۵۷

۱- . ۳۴۴ و ۳۴۵ ، ۱. اسلام و مقتضیات زمان، صص ۳۴۲

۲- ۲. همان، ص۳۹۲

مکتب براین باورند که زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست و زیبایی های عقلی و معنوی هم داریم که واقعا از نوع زیبایی و جمال هستند ولی محسوس نیستند بلکه معقول اند. (۱)

[هر دو مکتب می گویند] زیبایی و جمال معنوی هم حقیقتی است، و همین طور که تناسب یک عامل اساسی در پیدایش زیبایی حسی است، در امور معنوی و روحی نیز تناسب، عامل جمال و زیبایی روحی است و انسان به طور فطری عاشق جمال و زیبایی است. می گویند کار اخلاقی یعنی کار زیبا و زیبایی عقلی ناشی از تناسب است. [به این که] قوا و غرایز در حدّ افراط یا تفریط نباشند. پس معیار، زیبایی است و پایه زیبایی تناسب است، و این مبتنی بر این اصل فلسفی و روانی است که زیبایی منحصر به زیبایی حسی نیست، بلکه زیبایی معنوی هم وجود دارد. (۲)

[پس] در عین این که هر دو گروه در این اصل شریک اند که زیبایی منحصر به محسوس نیست، بلکه شامل معقول هم می شود، یک گروه، تکیه شان روی فعل است، یعنی زیبایی را صفتی که در کار و فعل هست می دانند و می گویند بعضی از کارها ذاتا زیبا هستند، مثلاً راستی خودش یک زیبایی است و کشش خاصی دارد چه برای کسی که گوینده حرف راست است و چه برای شنونده آن. صبر، استقامت و علوّ نفس و شکر و سپاس گزاری و عدالت از همین نوع است، این ها یک زیبایی و شکوه معنوی دارند که هر انسانی را به سوی خود می کشند. طبعا انسانی که دارای چنین فعلی است زیبا می شود، همان طور که انسان لباس زیبا

۱- . ۱۲۲ و ۱۲۳ ، ۱. تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۹۷

۲- ۲. همان، صص ۱۱۵ ۱۱۷

می پوشـد و زیبـا می شود، فعـل زیبا هم اگر از او صادر شود زیبا می شود. پس از نظر آن ها فعل اخلاقی یعنی فعل زیبا، فعلی کـه حس زیبـایی معنـوی انسـان، زیبـایی آن را درک می کنـد و معیـارش هم در خـود انسـان است و در کس دیگری نیست، معیارش ذوقی است در انسان که این زیبایی را درک می کند.

«روح زیبا»

گروه دیگر باز اخلاق را از مقوله زیبایی می دانند ولی زیبایی را اولاً و بالذّات در خود روح انسان وارد می کنند و می گویند: به طور کلّی هرجـا که تنـاسب وجود داشـته باشـد، زیبـایی هم هست و وحـدت هم پیـدا می شود، یعنی جزء با کلّ خود رابطه متناسب دارد. مجموع قوا و اسـتعدادهای روحی در انسان، هر کـدام اگر در حدّ و اندازه معیّنی که برای آن مقرّر است باشـند، تناسب و زیبایی پیدا می شود و خود روح، زیبا و مطلوب می گردد برای خودش و برای کسی که آن روح را مشاهده می کند و لهذا می گویند که هر قوّه و اسـتعدادی در انسان یک حدّ مشخص دارد، از آن بیشتر افراط [و] از آن کم تر تفریط است. [و طریقه] تعیین حدّ وسط در زیبایی عقلی این است که به سوی آن کشیده شود، این امر برای او یک امر عقلی است.

«اصل غاییّت؛ مبنای تعیین حدّ وسط در اخلاق»

[این نظریه می گوید] بنا بر اصل غاییّت که یک اصل قطعی است، چون هر قوه و استعدادی برای هدف و غایتی ساخته شده و مجموع هم غـایتی کلی دارد، مـا اگر بخواهیم بفهمیم که یـک قوه در حـد وسـط در افراط یـا تفریط است، بایـد این جهت را کشف کنیم که این قوه اصلاً برای چه آفریده شده؟ آنچه که برای آن آفریده شده حدّ وسط است، بیشتر از

ص: ۱۵۹

آنچه که برای آن آفریده شده به کار افتد، افراط [و] کمتر از آن تفریط است. [از این رو] اگر این قوه _ که حدّ آنها را با معیار غاییّت می توان شناخت _ هرکدام در آن حدّی که باید، باشد، در مجموع روح انسان زیبا می شود، و اگر غیر از این باشد، انسان روحی زشت پیدا می کند.

[«تفاوت بین دو نظریه مبتنی بر زیبایی»]

تفاوت این نظریه با آن نظریه ای که زیبایی را صفت فعل می دانست _ یعنی انسان زیبا می شود به اعتبار فعلش _ این است که آن نظریه می گفت که به حکم سنخیّتی که میان طالب و مطلوب هست، طالب زیبا هم زیباست؛ ولی این نظریه می گوید که نه، خود روح زیباست، از روح زیبا فعلی صادر می شود که به ناچار زیباست، معلول آن علت است. پس از یک نظر، انسان از فعلش زیبایی را کسب می کند، و از یک نظر دیگر، فعل از انسان زیبایی را کسب می کند. به هر صورت در این دو نظریه روی زیبایی تکیه شده و اخلاق از مقوله زیبایی دانسته شده است، از آن رو فعل اخلاقی خوب است که زیباست و انسان دارای غریزه زیبایی است، غریزه زیبایی [علاوه بر]زیبایی حسی، شامل زیبایی عقلی هم می شود. (۱)

«حاکمیت روح و عقل»

نظریه دیگر نظریه استقلال روح در مقابل بدن است [که] مبتنی بر ثنویّت روح و بدن است که انسان حقیقتی است مزدوج از دو جوهر، یکی به نام نفس و روح، و دیگری بدن. گو اینکه این دو جوهر با یکدیگر نوعی اتّحاد دارند ولی یک ثنویّتی هم دارند. کمال روح در این است که تحت

۱- ۱. همان، صص ۱۲۳ ۱۲۷

تأثیر بـدن نباشـد، یا کمتر تحت تأثیر آن باشـد، زیرا روح فیض و کمالش را از بالا کسب می کنـد نه از بـدن که پایین است و براین باورند که اگر حالت روح نسبت به قوای بدن به این شکل باشد که تعادل در میان همه قوا برقرار باشد، استقلال روح در مقابـل بـدن محفوظ است. در این صورت روح و عقـل انسـان بر این قوا حکومت می کنـد، و امّـا اگر این تعادل نبود و انسان، شهوت ران، جاه پرست و جاه طلب و یا شـکم پرست شد، دیگر حکم روح و عقل، نفوذی ندارد بلکه روح تابع شـهوت بدنی و اسیر آن ها می شود.

این نظریه نیز طرفـدار تعـادل و توازن قواست، ولی نه به خاطر این که زیبایی در این تعادل و توازن است، بلکه به خاطر این که اسـتقلال روح و حکومت روح و عقـل بر بـدن فرع بر این تعادل و توازن است (و به عبارت دیگر آزادی فرع بر تعادل و توازن است) و اخلاق متعادل، یعنی اخلاقی که ناشی از حکومت مطلق عقل بر بدن باشد.

بنـابراین، نظریه اخلاق نه از مقوله محبت است، نه از مقوله زیبایی، بلکه در واقع از مقوله آزادی عقل و حکومت مسـتقل عقل است، و روح اخلاق به حاکمیت عقل بر بدن و به آزادی عقل در مقابل قوای بدنی برمی گردد. (۱)

«نظریه عقل دوراندیش»

نظریه دیگر که نظریه غـالب مادیّون است و «راسل» هم از آن دفاع می کنـد، نظریه عقل فردی یا عقل دورانـدیش است. «ویل دورانت» در کتاب «لذات فلسفه» از آن تعبیر به غریزه هوشیاری می کند. راسل

۱- ۱. همان، صص ۱۲۷ ۱۲۹

می گوید: «اخلاق ازاین ناشی می شود که انسان فکر دوراندیش داشته باشد. وقتی دوراندیش بود، حساب می کند که مصلحت او در این است که رعایت نوع را بکند».

[راسل] به یک فردیت کامل معتقد است و می گوید انسان اساسا منفعت جو آفریده شده و جز برای منفعت شخصی کاری را انجام نمی دهد، به او هوشی داده شده و آن هم کارش این است که انسان را از راه بهتر و مطمئن تری به منافعش رهبری کند، و وقتی که هوشیاری انسان زیاد شد، منتهی به فعل اخلاقی یعنی فعلی که در آن نفع اجتماع باشد _ گواین که ریشه و انگیزه آن نفع فردی است _ می شود، زیرا انسان به حکم این که منفعت جو آفریده شده، دنبال منفعت خود است و همیشه کوشش می کند که از میان منافع، آن منفعتی را که بهتر است کسب کند، و از میان دو ضرر، ضرر کم تر را متحمل شود، و همواره در میان نفع و ضرر در نوسان است که بهتر نسبی را انتخاب کند. انسان به نیروی هوش درمی یابد بهترین راه [برای] تأمین منافعش این است که حقوق و حدود دیگران را رعایت کند، یعنی کارهایش را آن چنان تنظیم کند که به نفع دیگران باشد و لااقل ضرر دیگران در آن نباشد، چون می داند که اگر این کار را بکند دیگران هم با او مقابله به مثل می کنند، یعنی دیگران هم طوری عمل می کنند که نفع او تأمین شود و ضرری به وی نرسد. براین پایه فعل اخلاقی، فعلی است که ناشی از یک هوش زیاد باشد که او را رهبری کند به این که اگر می خواهی منفعت خود را در حدّ اعلی به دست آوری، باید منافع خود را با منافع اجتماع هماهنگ [کنی. لذا در نظر راسل]اخلاق از مقوله هوش فردی می شود، هوشی که

در راه منافع فرد کار می کند [و] تشخیص می دهد که منفعت فرد در منفعت اجتماع است.

[پس] راسل هیـچ ریشه ای در روح انسان برای اخلاق قایل [نیست و می گویـد] انسان منفعت جو آفریده شده و غیر از منفعت جویی نمی توانـد راه دیگری انتخاب کند. [و اگر می گوید نباید] دروغ [بگویم، برای این است که]اگر دروغ بگویم دیگران هم دروغ می گویند و آن قدر که من از دروغ گفتن سود می برم چند برابر آن از دروغ شـنیدن ضـرر می برم، پس دروغ نمی گویم، و خلاصه هیچ کار بدی نمی کنم چون عکس العملش چند برابر به خودم برمی گردد. پس با هم توافق می کنیم که به هم راست بگوییم. اشتراک منافع، اخلاق را ایجاب می کند. پس اخلاق ناشی از هوشیاری است. (۱)

[«نظریه] پسند»

برخی اساسا براین باورند که هیچ معیاری برای اخلاقی بودن [یک فعل]خارج از خود انسان وجود ندارد، یعنی خارج از پسند و انتخاب خود انسان، معیاری برای اخلاقی بودن وجود ندارد. به عبارت دیگر درباره خیر و شرّ اخلاقی، هیچ معیاری جز پسند انسـان در کـار نیست. و مراد از اخلاق خوب، اخلاق پسـندیده است. معیار این است که هر خُلقی که مورد پسـند بود آن خُلق خوب است. ولی پسـند، متغیر است و در طول زمـان، پسـندها تغییر می کننـد. وقتی پسـند تغییر کرد، خود اخلاق حمیـده طبعا تغییر می کنـد. فلان خلق یک زمانی محمود و مورد پسـند عمومی بود، پس خوب بود، بعـد در زمان دیگر همان خُلق ناپسـند شد و خلق

۱- همان، صص ۱۳۱ و ۱۳۳ ، ۱۳۰ ، ۱

دیگری که ضدّ آن بود پسندیده شد. این نوسانات و تغییرات که یک خلق در یک زمان مورد پسند است و در زمان دیگر مورد پسند نیست، برپایه تکامل است و منشأ اینها روح زمان و به عبارت دیگر روح اجتماع است. (۱)

«روح زمان»

«هگل» حرفی دارد که به نام «روح زمان» نقل می شود. او براین باور است که تکامل، ناموس این جهان است. روح زمان همیشه جامعه را به پیش می برد، این روح که به منزله روح اجتماع است، برای این که جامعه را به جلو ببرد، روی فکرها و پسندها اثر می گذارد، یعنی روح زمان آن خُلق و خویی را الهام می کند و مورد پسند قرار می دهد که با تکامل موافق باشد، و خلق و خوی دیگری را که مربوط به شرایط گذاشته است، همان طور که آن شرایط منسوخ شده، نسخ می کند. هگل می گوید روح جامعه و روح زمان، خُلق خوب را الهام می کنند و در تفاوت میان نظر او و نظر سایر طرفداران «الهام» هست:

۱. او مُلْهِم را روح جامعه و روح زمان می داند و آنها ملهم را خدا و ماورای طبیعت می دانند.

۲. آنها ملهم را یک امر ثابت و یکنواخت و مطلق می دانند و او ملهم را یک امر متغیر و نسبی و تابع شرایط زمان می داند که زود به زود نقل می شود. از نظر او، الهام کننده، خودش با تغییرات زمان تغییر می کند و [الهامات قبلی را] نسخ می نماید.

این فکر روی دنیا اثر زیاد گذاشت، یعنی پایه معیارهای ثابت را

ص: ۱۶۴

۱- ۱. همان، صص ۱۳۹ ۱۴۱

متزلزل کرد [و] اخلاق [را] نسبی [کرد].

یک نکته دیگر هم وجود دارد (اگرچه من این را در نوشته هایشان ندیده ام ولی خیال می کنم منظورشان همین است) و آن این که روح زمان چگونه عمل می کند؟ آیا یک دفعه، فکرها را تغییر می دهد، یا این که فکرها به تدریج تغییر می کند؟ به تدریج هم که تغییر کند، آیا عدّه ای پیشرو هستند که اول الهام می گیرند و بعد دیگران از آنها الهام می گیرند؟ [البته] از روح زمان الهام می گیرند نه از خدا، به اصطلاح خودشان طبقه انتلکتویل [هستند].

اگر این سخن را بپذیریم قطعا دیگر هیچ اصول ثابت اخلاقی نخواهیم داشت، زیرا معیار، پسند می شود [و] پسندها تغییر می کند و این پسندها همیشه هماهنگ با تکامل است [براین پایه] اخلاق صددرصد نسبی می شود. (۱)

«سخن سارتر»

«سارتر» همه چیز را بر محور انتخاب شخصی می سنجد، می گوید که معیاری برای اخلاقی بودن یک فعل، خارج از وجود انسان در کار نیست. هرکس که یک کاری را انتخاب می کند، معنی انتخابش این است که این کار خوب است که من انتخاب می کنم، و بدیهی است که هیچ کس هیچ کاری را به عنوان یک کار بد انتخاب نمی کند؛ و اضافه می کند که انسان هرکاری را که برای خود انتخاب می کند در واقع به آن کار ارزش داده، و براین پایه برای دیگران هم همان کار را انتخاب کرده است.

این همان حرفی است که ما هم می گوییم که انسان با عمل خود

۱- ۱. همان، صص ۱۴۱ ۱۴۴

کـاری را ترویـج کرده [است]. آن کـاری که انسان انتخاب می کنـد، در عین این که جزئی است، انسان به آن کار، کلیّت می دهد. یعنی کار شخصـی و فردی است که به شـما و این زمان و این مکان مربوط است، ولی در واقع کلّیّتی هم در اینجا هسـت [به این که] این کار به طور کلّی برای همه مردم خوب است. به قول [سارتر]، معیار اخلاقی بودن یک فعل، اخلاق فرد (فاعل) است. پس اخلاـق، یـک امر نسـبی می شـود به این جهت که از انتخـاب فرد سرچشـمه می گیرد. معیـار اخلاـقی بـودن در این نظریه، انتخـاب فرد است. بـدیهی است که من یک چیز را انتخاب می کنم و شـما چیز دیگری را. پس از نظر من، که این فعل را انتخاب کرده ام فعل اخلاقی این است و از نظر شما که فعل دیگری را انتخاب کرده اید، فعل اخلاقی چیز دیگری است. در زمان دیگر نیز فرق می کند.(۱)

[«نظریه مادیون»]

عـده ای براین باورنـد که اخلاق، نسبی است و به خصوص تحوّلات اقتصادی، اخلاق را دایما عوض کرده و می کنـد، اخلاقِ دوره شـکار و دوره صـیّادی، غیر از اخلاـق دوره کشـاورزی بوده است، و اخلاق دوره کشاورزی غیر از اخلاق دوره ماشـینی است و به همین رو به این مسـئله متمسّک می شوند که بسیاری از امور، مثلاً امور مربوط به زن و مرد و مسایل مربوط به عفّت و حیا، اخلاق دوره کشاورزی بوده و دوره صنعتی، اخلاق دیگری را ایجاب می کند. (۲) در اخلاق کمونیستی یا مارکسیستی معیار اخلاق، انقلاب است نه تکامل اجتماعی. آنان براین باورند تاریخ جز به صورت انقلابی پیشروی نکرده است و در آینده هم

۱- ۱. همان، صص ۱۴۴ و ۱۴۵

۲- ۲. همان، ص ۱۱۹

جز به صورت انقلاب پیشروی نمی کند و اگر هم می گوییم تکامل، چون این مکتب، تکامل را جز از راه انقلاب، عملی نمی داند و قایل به تکاملی غیر از این شیوه نیست، آن هم تکاملی که براساس تکامل ابزار تولید توجیه می شود.(۱)

نقد نظریه قایلین به نسبی بودن اخلاق [از دیدگاه شهید «مرتضی مطهری»]

[در رابطه با دلیل اول که مبتنی بر دو مقدمه بود، باید گفت:]

هیچ کدام از دو مقدمه [مذکور] درست نیست به خصوص مقدمه اول. نخست باید ببینیم پایه اخلاق همان زشتی و زیبایی است یا نه؟ اگر پایه اخلاق زشتی و زیبایی بود، آن وقت باید بحث کنیم که زشتی و زیبایی نسبی است یا نه.

اساسا این حرف غلط است که اخلاق بر پایه حسن و قبح است. این فکری است که از یونان به مسلمین رسیده است [و] جزو افکار اسلامی نیست.

سقراط [می گوید] پایه اخلاق حسن و قبح، زشتی و زیبایی عقلی است. مکتب اخلاقی سقراط، مکتب عقلی است. [زیرا] به عقیده سقراط اخلاق خوب، کارهایی است که عقل آنها را زیبا می داند، و اخلاق بد، کارهایی است که عقل آن ها را زیبا نمی داند. ولی مطلب این است که ما چرا پایه اخلاق را زشتی و زیبایی عقلی بدانیم تا بعد جواب آن را بدهیم.

نه این طور نیست. معنای اخلاق نظام دادن به غرایز است. اخلاق

۱- ۲۶۱ و ۲۶۴ ، ۱. فلسفه اخلاق، مرتضی مطهری، صص ۲۵۲

نظام دادن قوای روحی و سلامت روان است. سلامت روان مثل سلامت بدن ربطی به حسن و قبح ندارد. قوای روحی، به خصوص قوای عالی انسان مانند قوه اراده، قوه عقل و فکر را باید تقویت کرد. این ها اخلاق است. پایه اخلاق این است که اراده انسان قوی و نیرومند باشد. یعنی اراده انسان بر شهوتش، عاداتش و طبیعتش حکومت بکند. یعنی شخص آن چنان با اراده باشد که اگر تشخیص داد باید این کار را کرد، تصمیم بگیرد و هیچ [چیزی] نتواند جلوی او را بگیرد و اراده حاکم باشد. حتّی اراده باید بر عادات خوب هم غالب باشد. چون کار خوب، اگر کسی به آن عادت پیدا کرد، خوب نیست. مثلاً ما باید نماز بخوانیم، امّا نباید نماز خواندن ما شکل عادت داشته باشد. اگر همه دستورات خدا را مثل نماز خواندن انجام می دهیم، معلوم می شود که کار ما به خاطر امر خداست. امّا اگر ربا می خوریم و نماز را هم با نافله هایش می خوانیم، می فهمیم که اینها عبادت نیست، بلکه روی عادت است. از امام روایت شده است:

لا تَنْظُروا الی طولِ رُکوعِ الرجُل و سُجُودِه.

به طول دادن رکوع و سجود شخص نگاه نکنید.

اگر می خواهید بفهمید این شخص چگونه آدمی است، در راستی ها و امانت ها امتحانش بکنید. چون امین بودن و راست گفتن مانند نماز خواندن عادت بردار نیست.

پس وقتی معنای اخلاق این باشد که جنبه های انسانی وجود انسان، به خصوص عقل و اراده را باید آن قدر تربیت کرد و به آن نیرو داد که سایر قوا [مانند] عادت [و] طبیعت، تحت سیطره اش باشد، دیگر نمی توان گفت که اخلاق در زمان ها و مکان های مختلف فرق می کند. [نتیجه می گیریم] اول این که پایه اخلاق، زشتی و زیبایی نیست. دوم این

که این مطلب اکه زشتی و زیبـایی تغییر پذیرنـد، یعنی در زمـان ها و مکان های مختلف فرق می کننـد، هم درست است و هم نادرست. اصول زیبایی ها و زشتی های عقلی، ثابت است، فروعش متغیر است. (۱)

اگر بنا بشود که حسن و قبـح به طور مطلق امر نسبی [و] متغیر باشد، باید وجدان بشـر هم به طور مطلق امر متغیر باشد، یعنی هر زمانی وجدان بشـر یک جور حکم بکند. البته این سـخن را کسی نگفته است. وجدان یک حقیقت ثابتی در بشر در تمام زمان هـاست، و این مطلبی است که قرآن آن را در آیـات زیـادی بیـان فرموده است. (۲) [و مـا قبلاًـ در بحث مکتب «کانت» آیات قرآن را در مورد وجـدان بیان کردیم.] پس از نظر ما درست است که وجـدان ها تغییر می کنـد، امّا نه به آن معنی که وجـدان امر متغیری است و وضع ثابتی نـدارد، بلکه به معنای این که وجـدانماننـد هر قوه ای از قوای روحانی و جسـمانی انسان حالت سلامت و انحراف دارد [و] در حال انحراف عوضی کار می کند.

امّـا مطلب دیگر، اموری که مـا آن ها را خوب می دانیم بر دو قسم است: بعضـی، به طور ذاتی خوب هسـتند و برخی از جهت این که وسـیله خوب ها هسـتند، خوبنـد، چنان که در امور بـد، بعضـی به طور ذاتی بـد هسـتند و برخی از جهت این که مقدمه بدها می باشـند، بدند. گاهی ما چیزی را خوب می گوییم چون مقدمه یک خوب است، و چیزی را بد می گوییم چون مقدمه یک بد است. آنچه که افکار مردم درباره اش در محیط ها و زمان های مختلف عوض می شود و خود خوب ها و بدها

۱- ۲. همان، صص ۳۹۵ و ۳۹

۲- ۲. همان، صص ۳۹۵ و ۳۹

نیست، بلکه مقـدمه آنهاست. یعنی ممکن است قضاوت مردم در یک زمان این باشد که فلان چیز وسـیله خوبی برای فلان امر خوب است، و در زمان دیگر عقیده مردم عوض بشود که نه، این وسـیله، وسـیله بدی است. ولی قضاوت مردم درباره خود آن خوب یا بد عوض نمی شود. البته ممکن است بشـر اشتباه بکند امّا این، غیر از این است که وجدانش تغییر کرده باشد. [به طور مثـال]می گوینـد در میـان بعضـی اقوام حجاب خوب است و بـدحجابی بـد، و در میان اقوام دیگری بی حجابی خوب است و حجاب بـد، پس معلوم می شود که این خوبی ها و بـدی ها امر ثابتی نیست. در پاسخ باید گفت نباید مسـئله را روی حجاب و بی حجابی آورد. چیزی که در فطرت بشـر است، عفّت است یعنی خداونـد انسان را و به خصوص زن را طوری آفریـده که به حقوق خانوادگی احترام بگـذارد. در وجـدان هر زنی هست که به شوهر خودش خیانت نکند. در وجدان هر مردی هم هسـت که به زن دیگری خیانت نکند. [پس] در وجدان هر مرد و زنی چیزی به نام عفّت وجود دارد ولی چیزهایی مقدمه و وسیله آن است یعنی آن کسـی که می گویـد حجاب خوب است آیا می خواهـد بگویـد که حجاب خودش از آن نظر که حجاب اسـت خوب است، قطع نظر از عفّت؟ و اگر زن حجـاب داشـته باشـد خوب است هرچنـد که این زن صـد درجه بی عفّت تر باشـد از وقتی که بی حجاب بود؟ [بلکه] حجاب را مقدمه و نگهبان خوبی برای عفّت می داند.

[پس] تمـام چیزهـایی که می گوینـد، قضـاوت مردم در مورد آن هـا در زمـان هـای مختلف فرق می کنـد، مربوط به خوب و بدهای واقعی نیست، بلکه مربوط به وسایل خوب و بد است. قضاوت مردم درباره وسایل

خوب و بد عوض می شود ولی درباره خوب و بد عوض نمی شود. تعدّد زوجات [نیز این طور است] می گویند تعدّد زوجات در قدیم خوب [ولی]حالا بد است. در جواب باید گفت اگر هدف از تعدّد زوجات هوس رانی باشد، در قدیم بد بود [و] حالا هم بد است. امّا اگر تعدّد زوجات در واقع چاره جویی باشد، در گذشته خوب بود و حالا هم خوب است. (۱)

در نظریاتی که نقل کردیم، برخی معیار اخلاقی بودن یک فعل را محبّت دانسته اند، این که هدف، غیر باشد. اینجا دو چیز داریم؛ یکی خود اخلاق یعنی خلق و خوی و خصلت روحی انسان که آن غیر دوستی و انسان دوستی است که انسان ها امری مطلق است و برای همه کس در همه شرایط و در همه زمان ها صادق است. ممکن است بگوییم نه، این هم کلیّت ندارد، زیرا ممکن است یک انسان، انسانی موذی و قاتل باشد، که هر مکتبی می گوید باید با چنین انسانی مبارزه کرد و او را از میان برد. پس این هم کلیّت ندارد.

جواب این است که خیر، کلیّت دارد. [انسان دوستی با مبارزه با انسان مفسد] منافات ندارد و لازمه محبّت انسان ها [مبارزه نکردن با انسان مفسد نیست]. اول این که گفتیم انسان ها نه انسان خاصی. اگر کسی برای جامعه انسانیّت مضّر است، علاقه و محبّت به جامعه انسانیّت حکم می کند که این فرد را از بین ببریم. دوم این که مقصود [از] علاقه به انسان، انسان به عنوان یک حیوان یک سر و دو گوش نیست، انسان یعنی فضایل و کمالات و اعتبارهای انسانی. (۲)

ص: ۱۷۱

۱- ۱. همان، صص ۴۰۲ ۴۰۶

۲- ۲. تعلیم و تربیت در اسلام، مرتضی مطهری، صص ۱۴۶ و ۱۴۷

[و امّا] مکتب دیگری در باب اخلاق [که] نظرشان به اصل عدل بر مبنای روح مجرّد است می گویند، خُلق خوب عبارت است از این که نوعی توازن و تعادل میان جمیع قوا تحت حکومت مطلق قوّه عاقله برقرار شود، به طوری که قوا و غرایز حکم رعیّت این حاکم را داشته باشند. طبق این مسلک معلوم است که اخلاق، امری مطلق است. این که انسان به گونه ای باشد که تمام قوا و غرایزش در مقابل نیروی عقلش رام باشد، چیزی نیست که بگوییم در این زمان با زمان دیگر فرق می کند. رام بودن، رام بودن است. یا آن مکتب که براساس زیبایی بود و می گفت ریشه اخلاق، زیبایی روح است، این هم یک امر ثابتی است. (۱)

[و امّا نقد نظریه راسل که می گفت] معیار اخلاقی بودن، هماهنگی منافع فرد و مصالح اجتماع است، چون انسان یک موجود صددرصد منفعت جو است [این است که] این نظریه پایه اخلاق را از اساس متزلزل می کند، یعنی اخلاق در جایی حاکم است که قدرت ها مساوی باشند [در این صورت]مسلّم اخلاق هوشیاری و اخلاق حساب شده بر پایه منافع فردی می تواند حاکم باشد. امّا آن جا که یک طرف قوی و طرف دیگر ضعیف است، و قوی صد در صد مطمئن است که ضعیف نمی تواند کاری کند، هیچ نیرو و عاملی نمی تواند قوی را دعوت به اخلاق کند.

در فلسفه [راسل] هیچ دلیلی وجود ندارد که قوی به ضعیف زور نگوید و تجاوز نکند، زیرا پایه اش بر هوشیاری و عقل فردی است و فقط در جایی تجاوز صورت نمی گیرد که قدرت ها مساوی باشند، ولی جایی که قدرت ها مساوی نباشند، عقل فردی هرگز چنین حکم نمی کند.

۱- ۱. همان، صص ۱۴۷ و ۱۴۸

[علاوه بر این] اخلاق در نظریه [راسل] به عنوان یک خصلت هوشیارانه که انسان در همه جا منافع خود را با مصالح جامعه هماهنگ کند، مطرح است. طبق این مکتب نیز اخلاق به عنوان یک خصلت، امری ثابت است نه نسبی. (۱)

[و در رابطه با نقد نظریه هگل و سارتر باید گفت:]

مطلق بودن اخلاق را با مطلق بودن فعل اخلاقی نباید اشتباه کرد. یعنی روی یک فعل نمی شود تکیه کرد و گفت همیشه این فعل اخلاقی است، هم چنان که نمی شود گفت همیشه این فعل ضدّ اخلاق است. و اغلب خیال کرده اند که لازمه اخلاق مطلق و ثابت این است که افعال را [به] کارهای اخلاقی و کارهای غیراخلاقی دسته بندی کنیم. ولی باید گفت نه، به قول قدما وجوه و اعتبارات افعال فرق می کند، یعنی ممکن است [یک فعل، با یک اعتبار]اخلاقی باشد [به طور مثال] سیلی زدن به یتیم آیا فعل اخلاقی و خوب است یا ضدّ اخلاقی و بد؟ جواب این است که مطلق سیلی زدن به یتیم را نمی شود حکم به خوب یا بد بودنش کرد. حکم مطلق ندارد که مطلقا خوب است یا بد، بلکه [به] قصد تأدیب و ادب کردن خوب، و در جریان ربودن مال او یا راندن و دور کردن او از خود و یا مقهور کردن او بد است. براین پایه باید فعل اخلاقی را از خود اخلاق جدا کرد. این که فعل اخلاقی تغییر می کند، با اسلام هم سازگار است. (۲) خصلت ها و مفاهیم اخلاقی مطلق، و افعال و رفتار اخلاقی نسبی اند، و آن چه موضوع احکام اخلاقی است، خصلت ها

۱- . ۱۴۷ و ۱۴۸، ۱۱۵ ، ۱. همان، صص ۱۱۴

۲- . ۱۵۳ و ۱۵۶ ، ۲. همان، صص ۱۴۸ و ۱۴۹

و مفاهیم اخلاقی است نه رفتارها و افعال خاص.(۱)

[به بیان دیگر] میان «اخلاق» و «رفتار» فرق است. اخلاق عبارت است از یک سلسله خصلت ها و سجایا و ملکات اکتسابی که بشر آن ها را به عنوان اصول اخلاقی می پذیرد [و این] یک امر ثابت و مطلق و همیشگی است، ولی رفتار انسان که عبارت است از پیاده کردن همان روحیّات در خارج که در شرایط مختلف، تغییر می کند، و باید هم تغییر کند. در یک جا انسان باید یک جور عکس العمل نشان بدهد، در جای دیگر جور دیگر، نه این که انسان در یک جا باید یک جور باشد و در جای دیگر جور دیگر.(۲)

[پس] گاهی روی فعل می خواهیم حساب کنیم و گاهی روی خصلت. اگر روی خصلت حساب کنیم، در مبنای هگل یا سارتر و اشخاصی که می گویند معیاری برای اخلاق جز پسند و انتخاب انسان وجود ندارد، اخلاق و خوی امری نسبی می شود، ولی از این مسلک ها که بگذریم، اخلاق به عنوان یک خصلت را می توان امر ثابتی شمرد، اما فعل اخلاقی را نه. (۳)

[علاوه بر این در رابطه با حرف هگل می توان گفت] اگر سخن [او]رابگوییم قطعا دیگر هیچ اصول ثابت اخلاقی نخواهیم داشت. زیرا معیار، پسند می شود. البته ما هم قبول داریم که معیار، پسند است و پسندها تغییر می کند، ولی ما براین باوریم که تغییرپسندها از نوع تغییر یک مزاج است. یک مزاج یک حالت تعادل و یک حالات انحرافی دارد.

ص: ۱۷۴

۱- ۱. اخلاق اسلامی، ص ۳۵

۲- ۲. تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۱۵۸ و ۱۵۹

۳- ۳. همان، ص ۱۵۱

جامعه نیز ترقّی و انحطاط دارد، و همه تحوّلات جامعه را نمی شود به حساب تکامل گذاشت و این که انسان می خواهد پیشروی را از همه جهت قایل شود، کار مشکلی است. (۱)

۳. مکتب های مطلق گرا

اشاره

[استاد «مطهری» در این باره می گوید:]

کانت براین باور است که فعل اخلاقی آن فعلی است که مطلق باشد، یعنی انسان آن را انجام بدهد نه برای غرضی بلکه فقط به خاطر خود آن کار و به حکم یک تکلیف که او معتقد است از وجدان سرچشمه می گیرد. وجدان انسان یک سلسله تکالیف برعهده او می گذارد، و هرکاری که انسان انجام دهد نه برای هدف و مقصودی، بلکه فقط برای این که تکلیفی را انجام داده باشد، فعل اخلاقی است هر فعلی که شرط یا قید و خصوصیتی در آن دخالت داشته باشد فعل خلاقی [نیست].

[در نظر] کانت، الهامات وجدان، یک کلّی و دایم است و در همه زمان ها صادق است، زیرا او مطلب را به عنوان [یک امر] کلّی و در همه زمان ها ثابت می داند. (۲)

نقد نظریه کانت

کانت عقیده دارد فعل اخلاقی، فعلی است که از هر قید و شرط و غرضی مجرّد و منزّه باشد و هیچ منظوری جز جنبه تکلیفی از انجام آن در کار نباشد، و انسان آن را فقط به حکم وظیفه انجام دهد. ولی آیا اساسا ممکن است که انسان کاری را انجام دهد که از آن هیچ منظوری

۱- ۱. همان، صص ۱۴۳ و ۱۴۴

۲- ۲. همان، صص ۱۰۰ و ۱۴۷

برای خود نداشته باشد؟ عده ای می گویند اصلاً امکان ندارد که انسان به سویی برود که در آن سو کمالش نباشد، هرچند کمال نسبی.

آن چیزی که کانت می گوید که فعل انسان باید غیر مشروط باشد، تا اخلاقی باشد، اگر مقصودش از غیرمشروط بودن این است که نفعی به خودش نرسد می شود قبول داشت، امّا اگر مقصودش این است که از نفع رساندن به غیر هم عاری باشد یعنی مشروط به نفع رساندن به غیر هم نباشد و انسان انجام تکلیف کند بدون آن که از آن لذّت ببرد، چنین چیزی محال است.

[پس] به یک معنا فعل انسان می تواند مطلق باشد به این که از قید نفع خواهی برای خود آزاد باشد، و به یک معنا نمی تواند مطلق باشد به این که از قید نفع خواهی برای دیگری آزاد باشد و از آن لذّت نبرد. [در نتیجه] وجدان اخلاقی به معنای مورد نظر کانت درست نیست، ولی به این معنا که ذکر شد هیچ محال نیست و بهترین دلیلش وقوع کارهای اخلاقی است که منظور از آن ها نفع رساندن به غیر است، و افراد از کار خود لذّت هم می برند و از هدف خود شادند. (۱)

[علاوه بر این، حرف کانت] مبتنی بر این است که آیا چنین وجدان را که می گوید، علم قبول می کند؟ و آیا خود آن وجدانی که او می گوید، برای همه افراد ثابت است، یک امر متغیری نیست؟ (۲)

ما این وجدان را نفی نمی کنیم ولی می گوییم این وجدان با آن قوّه و قدرتی که کانت می گوید که در روح و باطن هر کس چنین قوه و نیرویی با این صراحت وجود دارد، امر صددرصد تأیید شده ای از نظر

ص: ۱۷۶

۱- ۱. همان، صص ۱۰۲ ۱۰۴

۲- ۲. اسلام و مقتضیات زمان، مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ ، چاپ دوم، ج ۲، ص ۲۳۸

علمی نیست. (۱)

[همچنین] ظاهر مکاتب اخلاقی قدما این است که اخلاق را مطلق می دانند، مثل مکتب افلاطون، ارسطو، رواقیون و امثال این ها، ظاهر کلماتشان این است که حسن و قبح اخلاقی ثابت و لایتغیر است و تابع خواست فرد یا جامعه نیست. حتی ظاهر کلام اپیکور هم ملاک حسن و قبح را لـذّت می داند این است که اخلاق،مطلق است. [زیرا]آن لذایذ که لازم الاستیفاست همیشه برای همه خوب است و آن هایی که نباید استیفا کرد و باید از آن ها دوری کرد همیشه و برای همه بد است. و یا ارسطو که ملاک خوب و بد را اعتدال قوا معرفی می کند. این اعتدال را برای همیشه و همه جوامع ملاک خیر می داند. یا کسانی که قایل به وجدان اخلاقی هستند امثال روسو و دیگران، این ها هم ظاهر کلامشان این است که فطرت و وجدان انسانی را یک امر ثابتی می دانند که همیشه یکسان قضاوت می کند.

در مقابل، بر پایه اصول مکتب لـذّت[گرایی] شخصی، آریستیپوس که لـذّت شخصی را ملاک حسن و قبح می داند، علی القاعده باید معتقد به نسبیّت اخلاق باشد. چون لذایذ افراد در زمان ها در جوامع مختلف فرق می کند. لازمه [این]حرف نسبی بودن است، [هر چند که] از او تصریحی نقل نشده است. (۲)

۴. طرح اشکال و پاسخ آن

اشاره

ممکن است کسی بگوید در اسلام دستورهایی هست در مورد خلقیات زن و مرد که پاره ای از خلقیات را که برای مرد پسندیده است برای زن

۱- ۱. تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۱۱۰ و ۱۱۱

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، ص ۱۸۵

ناپسـند معرّفی می کنـد، و برعکس پاره ای از خلقیات را که برای زن پسـندیده است برای مرد ناپسـند معرّفی می نماید. آیا از نظر اسـلام مـدل اخلاقـی و مـدل انسـانی زن و مرد متفاوت است؟ و از نظر اسـلام دو طرح حقیقت مطلق و ثابتی است، متزلزل است و این سخن اساسی ندارد. نخستین دلیلش این است که در مورد زن و مرد فرق می کند.

در نهـج البلاغه جمله ای هست که ممکن است کسـی همین جمله را طرح بکنـد. می فرماید: «خِیارُ خِصالِ النساء شِرارُ خِصال الرجال».

بهترین خصلت ها و خوی های زنان همان بدترین خصلت های مردان است.

یعنی چیزهـایی که برای زن بهترین خصـلت است، برای مرد بـدترین خصـلت است. [آن گـاه] سه چیز را ذکر می کنـد: «الزَهْوُ (تکبّر) و الجُبْنُ (ترسو بودن) و البُخْلُ (بخیل و ممسک بودن).

در نهـج البلاغه [امام می فرماینـد] تکبّر که یک خُلق بسـیار بـد معرّفی شـده است و حتّی از نظر روانی یک نوع بیماری روانی تلقّی می شود. جبن و ترس هم که ضـعف و نـاتوانی است. بخـل و امسـاک هم که پول دوستی و مال دوستی است. این ها که برای مردها بـدترین خُلق و خوی هاست، بهترین خُلق و خوی زن است. این چطور می شود؟ بعـد حضـرت توضـیحی می دهند که این توضیح مشکل را حل می کند.

فإذا کانتِ المرأه مَزْهُوَّةً لَمْ تمکِّنْ من نَفْسِها؛ زن وقتی که متکبر باشد، مرد بیگانه را به خود راه نمی دهد.

و اذا کانتْ بخیلةً حَفِظَتْ مالَها و مالَ بَعْلِها؛ اگر ممسک باشد، مال خود و شوهر را نگه داری می کند.

و اذا کانت جَبانةً فَرِقَتْ مِن کلّ شی ءٍ یَعْرِضُ لَها؛ (۱) و اگر ترسو باشد از

۱- ۱. نهج البلاغه فیض الاسلام، حکمت ۲۲۶

هر حادثه ای که پیش می آید کنار می کشد و احتیاط می کند. (۱)

ما باید ببینیم [اول] این که معنا و مفهوم این جمله چیست؟ [دوم] این که آیا با سایر تعلیمات اسلام از جمله کلمات خود ایشان وفق می کند یا نه؟ [لذا نیاز به یک مقدمه داریم و آن] این است:

تعبیری علمای ادب و غیر ادب دارند و آن این است که می گویند در تعبیرات زبان عربی (در فارسی هم هست) در الفاظی که مربوط به حالات روانی انسان است، گاهی لفظ را به کار می برند نه اعتبار خود آن حالت روانی، بلکه به اعتبار اثری که معمولاً در آن حالت روانی از انسان سر می زند. مثلاً مهربانی یا رحم (در زبان عربی) یک حالت روانی و احساسی در انسان است. گاهی این کلمه در مورد خود این احساس به عنوان یک حالت روانی به کار برده می شود، و گاهی در جایی به کار می رود که اثر این کار بروز می کند اعم از این که خودش وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد. می گوییم فلانی با فلان کس مهربانی کرد، یعنی کاری که از نوع کار مهربانانه است انجام داد اعم از این که آن حقیقتِ مهربانی در آن وجود دارد یا وجود ندارد؟ یا مثلاً در مورد خداوند همین لغات انسانی به کار برده می شود و حال آن که این لغات به مفهوم انسانی اش در مورد خداوند صادق نیست ولی به مفهوم اثرش صادق است. مثل این که می گوییم:

اللّهُ یستهزءُ بهم. (۲)

خدا آن ها را استهزا می کند.

۱- ۱. تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۱۵۹ ۱۶۱

۲- ۲. بقره: ۱۵

استهزا از نظر انسان یک حالت روانی که بروزاتی دارد، ولی وقتی خدا کاری با بشری می کند که در عمل، او را مانند کسی قرار می دهد که شخصی او را در معرض مسخره مردم قرار داده است، می گوید: اللهِ یَسْتَهْزِی ءُ خدا استهزا می کند.

اختصاص به خدا ندارد، در مورد انسان ها هم همین لغات به کار برده می شود، ولی به اعتبار رفتاری که آن نوع رفتار معمولاً معلول آن حالت است. سه لغتی که این جا آمده، تکبر، جبن و بخل است. خود تکبر معلوم است که یک حالت روانی در انسان است [و] به ما گفته اند:

«التکبُرُ مَعَ المتکبر عبادةٌ؛ یعنی تکبر با متکبر عبادت است.

نه این که خود تکبّر به عنوان یک حالت روانی که خودپسندی و خودبزرگ بینی است، [ممدوح است]. بلکه می خواهد بگوید تو باید همیشه متواضع باشی، ولی رفتارت با یک آدم متکبر، متکبّرانه باشد تا دماغ او را به خاک بمالی. پس در این جا تکبر با متکبر به عنوان «خُلق» توصیه نشده است، تکبر به عنوان یک رفتار که شبیه رفتار یک آدم متکبر است، توصیه شده است. تکبّر یعنی رفتار متکبّرانه. این جا هم در مورد زن ــ به قرینه این که می گوید: «لَمْ تُمَکِّنْ مِنْ نَفْسِ-ها» ــ نمی گوید به طور مطلق زن متکبّر باشد، حتّی با زنان دیگر. نه، زنان دیگر، محارم خودش، شوهرش، پدرش، برادرش، عمویش، دایی اش، نباید متکبر باشد. [بلکه]این حدیث می گوید زن در مقابل مرد نامحرم رفتارش متکبرانه باشد. البته «زَهْو» با «تکبر» کمی فرق دارد، یعنی رفتارش بزرگ منشانه باشد، خودش را بگیرد. پس از تکبّر مربوط به رفتار شد نه مربوط به خُلق.

ص: ۱۸۰

رفتار متکبرانه است نه خود تکبر. (۱)

«مفهوم جبن در این حدیث»

مسئله جُبن نیز این جا ناظر به عفاف زن است، نه جُبن و شجاعت به طور مطلق شجاعت به عنوان خُلق روحی [و] قوّت قلب داشتن و نترس بودن و خود را در مقابل دیگران نباختن، برای مرد [و] زن ممدوح است. به دلیل این که آنچه در باب مدح شجاعت و سرزنش جُبن داریم اختصاص به زن و مرد ندارد، هم در مورد مرد و هم در مورد زن است، و دوم این که سیره زنان مسلمین این است که همیشه شجاع بوده اند [و] مورد تمجید قرار گرفته اند.

این حدیث که امیرالمؤمنین علیه السلام توصیه می کند که زن باید محتاط باشد، یعنی باید رفتارش جبابانه باشد، آن هم نه در مطلق مسایل، نه در مورد خطر جان، مال، خطر حیثیت اجتماعی، بلکه در موردی که عفّت در معرض خطر قرار می گیرد. این، توصیه به احتیاط کاری زن است. (۲)

«مفهوم بخل در این حدیث»

مسئله بخل هم همین طور است. مقصود از بخل در این حدیث، بخل در مال فردی و اجتماعی نیست. زن امانت دار مال شوهر است. به خصوص تعبیر دارد: «حَفِظَتْ مالَها و مالَ بَعْلِها» یعنی مال مشترکی که متعلق به دونفرشان هست. سخاوت مندی زن در داخل خانواده، از جیب حاتم بخشیدن است. زن از نظر مال مشترکی که در خانواده هست امانت دار است و اگر یک ریال هم از پیش خود نبخشد، این کار او ممدوح است.

پس بخل در این جا، نه بخل به معنای آن صفت نفسانی است که

ص: ۱۸۱

۱- ۱. تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۱۶۱ ۱۶۳ و ۱۶۵ و ۱۶۶

۲- ۲. همان، صص ۱۶۶ و ۱۶۷. ۱۷۰ و ۱۷۱ ،

خُلق است، بلکه به معنای «رفتار ممسکانه» است نه از مال خود بلکه از مال شوهر، و این اختصاص به زن ندارد، در غیر زن هم هست. امیرالمؤمنین علیه السلام، اول جواد و اول ممسک بود. از مال خودش اول بخشنده بود، در مالی که امانت دار آن بود یعنی بیت المال، اول ممسک بود که به برادرش عقیل هم حاضر نیست یک ریال از آن مال بدهد. این دو صفت، از نظر خُلق متضاد نبود. رفتن و زحمت کشیدن، غنیمت جنگی به دست آوردن یا قنات جاری کردن و بعد آن را به دیگری دادن، جود است، و بیت المال را به دقّت نگه داری کردن و حتی آن شمعی را که مربوط به بیت المال است، هنگام کار شخصی خاموش کردن، امانت داری است به بخل. هر انسانی در آن مالی که نسبت به آن مال امانت دار است باید ممسک باشد، ولی به این معنا که رفتارش ممسکانه باشد، نه این که خلقش امساک باشد. این به خُلق ارتباط ندارد. (۱)

[و امّا اشکال دیگر این که] ما می دانیم که راست گفتن، کار خوبی است امّا براین باوریم که در مواردی نباید راست گفت، و حتّی گاهی دروغی که موجب نجات انسان [بی گناهی] بشود، واجب است. بالاتر، دروغی که موجب نجات مال محترمی هرچند غیر باشد خوب است و باید گفت [و]اشکال اخلاقی ندارد. پذیرفتن این مطلب به چه صورت قابل توجیه است؟ آیا این لازمه اش نسبیّت نیست؟ (۲)

[پاسخ]

به این شبهه به [سه] صورت می توان جواب داد:

ص: ۱۸۲

۱- ۱. همان، صص ۱۷۱ ۱۷۳

۲- ۲. فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح، صص ۸۹ و ۹۰ و۱۸۶

۱. جایی که راست گفتن موجب قتل نفوس و هتک اعراض می شود این فعلی که در خارج تحقق می یابد دو عنوان دارد: راست گفتن، تسبیب برای قتل. از یک جهت این کار خوب است که راست گفتن است. و از یک جهت [دیگر] که تسبیب قتل است بد است.

ما اگر برای حسن و قبح مراتبی قایل باشیم می گوییم: این دو عنوان گاهی در فعلی جمع می شود. یک وقت مرتبه حسن آن با مرتبه قبح آن مساوی است این ها در واقع تعارض و تزاحم می کند و برآیند آن صفر می شود. در نتیجه این شخص نه بالفعل دارای مدح و ستایش است و نه مستوجب ذم و نکوهش. و اگر حسن آن بیشتر باشد به همان اندازه، مستوجب ستایش می شود، و برعکس اگر جهت قبحش قوی تر باشد بالفعل مستوجب مذمت خواهد بود. این یک راه برای پاسخ دادن به این شبهه است که دست از اطلاق حسن و قبح افعال اخلاقی برنداریم و بگوییم هر دوی آن ها ثابت است. (۱)

۲. جواب دیگری هم می شود داد که بیشتر با مبانی ای که اتخاذ کردیم سازگار است و آن این است که موضوع حسن اخلاقی، راست گفتن مطلق نیست. [زیرا] موضوع احکام اخلاقی، افعال خارجی نیست. از آن جهتی که فعلی در خارج از فاعل صادر می شود و دارای ماهیت خاصّی است و ویژگی های خاص دارد از آن جهت فی حدّ نفسه موضوع حکم اخلاقی نیست، بلکه از آن جهت که مصداق یک عنوان انتزاعی است [موضوع حکم اخلاقی است.]اصلاً راست گفتن یک عنوان حقیقی نیست. آن چه در خارج تحقق می یابد حرکت زبان و دهان و هوایی است

۱- ۱. همان، صص ۱۸۶ و ۱۸۷

که از حنجره خارج می کند و امّا این که کلام راست یا دروغ است این یک عنوان انتزاعی است که با ملاحظه مطابق و یا [غیر] مطابق [بودن] با واقع، عنوان صدق یا کذب براین تکلّم حمل می شود.

وقتی دقت بیشتری می کنیم می بینیم حتّی به همین عنوان هم، موضوع حکم اخلاقی نیست. یعنی حسن، محمولی نیست که ذاتا بر صدق بما انّه صدق حمل می شود، بلکه حدّ وسط می خواهد. یعنی وقتی می گوییم راست گفتن خوب است، یک «چرا» دارد. چرا خوب است؟ در مقام تعلیل به این نتیجه می رسیم که مصالح جامعه در گرو راست گفتن است. این حدّ وسط که اثبات حسن برای صدق می کند و علت ثبوت حکم برای این موضوع است. این علت مُعَمِّم و مُخصِّص است. هر جا مصلحت اجتماعی باشد، خوب است هر چند دروغ گفتن باشد و هر جا موجب مفسده اجتماعی شود، بد است هر چند راست گفتن باشد. و به عبارت دیگر این محمول، ذاتا مال چیزی است که موجب مصلحت یا مفسده اجتماعی می شود. و بالعرض به راست گفتن و دروغ گفتن نسبت داده می شود. [پس] راست گفتن موجب مفسده اجتماعی اصلاً موضوع حقیقی برای حسن نیست. و به عبارت دیگر قضیه «الصدق حسن» از مشهورات [و] آرای محموده است و به این شکل که مورد قبول عمومی هست، برهانی نیست بلکه مظنون است. اگر بخواهیم برهانی شود باید علت ثبوت حکم را پیدا کنیم. وقتی به مقدمات برهان توجه می کنیم، می بینیم که این موضوع به عمومه موضوع حکم نیست، بلکه یک قید دارد: الصدق المفید، [که] آن قید مورد توجه عامه مردم نیست. قضیه بدون قیدش مشهوره است، ولی در واقع مبانی برهانش اقتضا می کند که

مقیـد باشـد. پس اصـلاً حکـم کردن بـه این که هر راست گفتنی خـوب است، این حکم، منطقی نیست و عقـل، چنین حکمی نـدارد. البته این روی مبنای ما قابل توجیه است که ما یک احکام مسـتقلی برای عقل عملی نداریم و آنچه به نام بدیهیات عقل عملی نامیده می شود این ها در واقع مستفاد از یک احکام نظری و تجربی است.

به هرحال جواب دومی که از این شـبهه می توانیم بدهیم این است که ما قبول نداریم که صدق مطلق خوب است؛ اما نه به این معنی که اخلاق، نسبی است، یعنی این حکم «الصـدق حسن» نسبی باشد، بلکه به این معنی است که اصل موضوع حکم، مقید است. موضوع حقیقی «الصـدق المفیـد للمجتمع» است. وقتی می گوییم صـدق، حسن است از آن جهت است که مصـداق این موضوع قرار می گیرد و اشـتباه از خلط بین ما با لذّات و ما بالعرض ناشـی شده یعنی موضوع ذاتی قضـیه را با موضوع بالعرض آن اشـتباه کرده ایم. خیال می کنیم مصداق حسن، صدق بما انه صدق است در صورتی که چنین نیست. موضوع صدق بما انه مفیـد است و اصـلاً موضوع حقیقی با نظر دقیق همان حیثیت مفید بودن است و عنوان ذاتی همان المفید للمجتمع است که این عنوان هیچ استثنایی ندارد.

پس ما براین باوریم قضایای اخلاقی در صورتی که موضوعات ذاتی آن ها شناخته شود، مطلق است. (۱)

۳. مطلق بودن اخلاـق را با مطلق بودن فعل اخلاقی نبایـد اشـتباه کرد. یعنی روی یک فعل نمی شود تکیه کرد و گفت همیشـه این فعل اخلاقی

۱- ۱. همان، صص ۱۸۷ ۱۸۹ و ۱۹۳

است، هم چنان که نمی شود گفت همیشه این فعل ضدّ اخلاق است. [بلکه] به قول قدما: وجوه و اعتباراتِ افعال فرق می کند، یعنی ممکن است [یک فعل با یک اعتبار] اخلاقی باشد [و با اعتبار دیگر] ضدّ اخلاقی. این که رفتار مطلق است یا نسبی، غیر از این است که اخلاق مطلق است یا نسبی.

[به عبارت دیگر] میان «اخلاق» و «رفتار» تفاوت است. اخلاق عبارت است از یک سلسله خصلت ها و سجایا و ملکات اکتسابی که بشر آن ها را به عنوان اصول اخلاقی می پذیرد [و این] یک امر ثابت و مطلق و همیشگی است، ولی رفتار انسان که عبارت است از پیاده کردن همان روحیّات در خارج، در شرایط مختلف، تغییر می کند و باید هم تغییر کند؛ و به عبارت دیگر مظاهر و مجالی اخلاق انسانی در شرایط مختلف، مختلف است. در یک جا انسان باید یک جور عکس العمل نشان بدهد، در جای دیگر جور دیگر؛ نه این که انسان در یک جا باید یک جور باشد و در جای دیگر جور دیگر. خیلی فرق است بین این که بگوییم بشر خودش در هر عصری باید یک جور باشد غیر از جوری که در عصر دیگر باید باشد، و در هر منطقه ای یک جور باید باشد غیر از جوری که در منطقه دیگر باید باشد، و این که بگوییم انسان می تواند آن چنان شخصیت عالی ای داشته باشد که در همه جا یک جور باشد ولی مظاهر رفتارش در زمان های مختلف و شرایط مختلف متفاوت باشد.(۱)

[پس] خصلت ها و مفاهیم اخلاقی مطلق، و افعال و رفتار اخلاقی نسبی اند، و آن چه موضوع احکام اخلاقی است، خصلت ها و مفاهیم

۱- ۱. تعلیم و تربیت در اسلام، صص ۱۴۸ و ۱۴۹ ۱۵۸ و ۱۵۹ ،

اخلاقی است نه رفتارها و افعال خاص. (۱)

[در پایان این بحث و به جهت تناسب آن با «دروغ مصلحت آمیز» خالی از لطف نیست که در این باره نیز به توضیح مختصری از استاد شهید «مرتضی مطهری رحمه الله» استناد کنیم.]

ما در فقه، دروغ مصلحت آمیز [داریم، ولی] آیا اساسا این درست است که دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز است؟ در این جا ابتدا باید مطلبی را عرض کنم و آن این است که میان دروغ مصلحت آمیز و دروغ منفعت خیز فرق است.

دروغ مصلحت آمیز یعنی دروغی که فلسفه خودش را از دست داده و فلسفه راستی را پیدا کرده است، یعنی دروغی که با آن، انسان حقیقتی را نجات می دهد. ولی دروغ منفعت خیز یعنی انسان دروغ می گوید که خودش سودی برده باشد.

مصلحت، دایر مدار حقیقت [و با آن] برادر [است و] از یکدیگر جدا نمی شوند. مصلحت یعنی رعایت حقیقت را کردن نه رعایت سود خود را کردن، که این منفعت است. [پس] راستی [را] که واقعا فلسفه خودش را صددرصد از دست [داده] و از [آن] دریای خون جاری می شود [نباید گفت]منتها اسلام در این جا سخن دیگری نیز گفته است که نکته خیلی بزرگی است. می گوید برای این که روحت به دروغ گفتن عادت نکند، در آن جا که اجبار پیدا می کنی چیزی به ذهنت خطور بده و به زبانت چیز دیگری بیاور. و تا اجبار نباشد نمی توانی چنین کنی. مثلاً وقتی می گوید ندیدی؟ بگو نه، ولی مقصودت از «نه» در ذهنت یک چیز دیگری را خطور بده. مستقیم ذهنت را با دروغ مواجه نکن که ذهنت به

۱- ۱. اخلاق اسلامی، ص ۳۵

دروغ گفتن عادت نکند. اسم این «توریه» است. (۱)

۵. دیدگاه اسلام

خصوصیت دین اسلام، مسئله خاتمیت و جاودانگی است و این امر ملازم است با این که ما اخلاقیات را مطلق بدانیم.(۲) [و دیگر این که]چون مبانی نسبیّت [در احکام اخلاقی]مورد قبول ما نیست، در نتیجه باید اخلاق را مطلق بدانیم.(۳)

نیم نگاهی به برخی پیامدهای نسبی گرایی اخلاقی، بر ضرورت وجود اخلاق جاودانه، صحّه می گذارد. هدف مندی انسان و مسئولیت پذیری او، توجیه حکیمانه تعلیم و تربیت و ترغیب و ترهیب، امکان سخن گفتن از عدالت و ظلم و دفاع از حقوق انسان و مبارزه با تجاوز به حقوق او، تمییز بین فضیلت و رذیلت، خیر و شر، خائن و خادم، پاداش و کیفر، ثواب و عقاب، بهشت و جهنم، دفاع حکیمانه و عقلانی از رسالت انبیا و اولیا و تلاش مصلحان و خیرخواهان، امکان جانب داری از دین کامل و ابدی، امکان ترسیم اصول و معیارهای همگانی برای فهم و شناسایی زشت و زیبای اخلاقی و صدها رکن و اصل دیگر از اصول حیات انسانی که با نادیده گرفتن هریک از آن ها شیرازه حیات بشری از هم خواهد پاشید، همه در گرو تبیین، ترسیم و قبول اصول اخلاقی ثابت و پایدار است. (۴)

...

ص: ۱۸۸

۱- ۱. فلسفه اخلاق، مرتضی مطهری، ۸۲ ۸۴ و ۸۷ و ۸۸

۲- ۲. تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۳۹

۳- ۳. فلسفه اخلاق، محمد تقی مصباح، ص ۱۸۶

۴- ۴. اخلاق اسلامی، ص۳۲

فصل سوم: رابطه اخلاق با دین

اشاره

[یکی دیگر از مسایل] فلسفه اخلاق، رابطه اخلاق با دین است. یعنی این که آیا اخلاق مستقل از دین است و ارتباطی به دین ندارد، یا اخلاق بدون ارتباط با دین تحقق نمی یابد؟

قبل از رنسانس در اروپا، مفاهیم اخلاقی با دین همراه بوده و مذهب رایج در آن جا که مذهب مسیحیت بوده بیشتر روی جنبه های اخلاقی تکیه می کردند و دستورات اخلاقی را از کتاب مقدس، استخراج و تبیین می کردند. بعد از رنسانس که آرام آرام گرایش مذهبی ضعیف می شد کم کم این فکر هم به وجود آمد که می توان اخلاق را جدای از دین مطرح کرد و به تدریج این فکر قوّت گرفت تا در قرن های اخیر به صورت رسمی اخلاق منهای خدا را مطرح کردند. البته در مقابل هم کسانی چه از مسیحیت و چه از غیر مسیحیت موضع گیری هایی کردند که اخلاق بدون دین، تحقق پیدا نمی کند.(۱)

۱. معنای رابطه اخلاق بادین

[دو معنی برای رابطه اخلاق با دین بیان کرده اند که عبارتند از:]

۱. رابطه اخلاق با دین، گاهی به این معنی تفسیر می شود که اخلاق بدون اعتقادات دینی و دست کم بدون اعتقاد به خدا معنی ندارد. چون

ص: ۱۹۰

۱- ۱. فلسفه اخلاق، محمد تقی مصباح، ص ۱۹۵

اعتقاد به خدا مشترک بین همه ادیان است، آن وقت گفته می شود اخلاق منهای دین، یعنی منهای اعتقاد به خدا و یا اعتقاد به خدا و قیامت غلط است. این معنی برای ارتباط اخلاق با دین در واقع ارتباط بین اخلاق و مبانی اعتقادی دین است.

۲. گاهی [رابطه اخلاق با دین] به این معنی در نظر گرفته می شود که دستورات اخلاقی را از دین گرفت. یعنی برای تعیین قواعد اخلاق در موارد مختلف باید به وحی استناد کرد.

[مقتضای مبانی مختلف اخلاقی درباره رابطه اخلاق با دین:]

باید رابطه اخلاق با دین را به هر دو معنی بررسی [کرد] و [دید]که مقتضای مبانی مختلف اخلاق چیست. امّا آن دسته از مکتب های اخلاقی که معیار خیر و شر و حسن و قبح و باید و نباید اخلاقی را در طبیعت جست وجو می کنند قایل [به]رابطه ای بین اخلاق و دین [نیستند].

مثل کسانی که ملاک خیر را لـذّت یا سعادت (لذّت پایدار، لذّت غالب بر درد و رنج) می دانند مثل اپیکور و یا حتی کسانی که اخلاق را برخاسته از وجدان بشر می دانند، برای همه این ها ساده است که بین اخلاق و دین، انفکاک قائل باشند و معتقد باشند اگر انسان هیچ اعتقادی به هیچ دینی هم نداشته باشد در عین حال می تواند یک نظام اخلاقی را بپذیرد چون این وجدان انسان است که حکم می کند و این در همه انسان ها هر چند کافر، هست. و یا طبیعت است که قواعد اخلاقی را منشأ می شود این هم احتیاجی به اعتقاد به خدا و وحی و قیامت ندارد. بسیاری از این مکتب ها می توانند اخلاق را کاملاً از دین جدا کنند، ولی بعضی مکتب ها هستند که مبانی اخلاقی آن ها به یک معنا ارتباط با دین

دارد و بعضـی از مکتب هـا به هر دو معنا. مثل اخلاق کانت، کانت براین باور است که منشأ اخلاق، عقل عملی است. ولی می گویـد مقتضـای این حکم عقـل، اعتقـاد به وجود خـدا و خلود نفس است. یعنی عقـل که حکم می کنـد حکمش یک مبنا [و]یـک اصـل موضوعی دارد. هرچنـد این که عقـل نظری نتوانـد آن را ثابت کنـد. ولی لازمه این حکم عقل عملی چنین چیزی است. از این رو اعتقاد به خدا و خلود نفس و جزای اخروی را از لوازم حکم عقل عملی در اخلاق می داند. پس اخلاق کانت و مکتب اخلاقی او به معنـای ارتبـاط بـا اصول اعتقادی دین، خـدا و معاد نمی توانـد رابطه اش را با دین قطع کنـد. بعضـی از مکتب ها حسن و قبـح و خیر و شـر اخلاقی را تابع امر و نهی الهی می دانسـتند. این ها هم ناچارند که اخلاق را با دین مربوط کننـد. یعنی پـذیرفتن احکام اخلاقی که برخاسـته از امر و نهی خـداست بـدون اعتقاد به خـدا امکان ندارد. این ها خودشان دو دسـته می شونـد؛ یک دسـته کسانی که می گوینـد بایـد و نباید اخلاقی از امر و نهی الهی است، ولی عقل ما این امر و نهی را خودش می فهمد یا وجدان ما می فهمد درک عقل در واقع مبیّن و مترجم اراده و مشیّت خداست. عقل ما واسطه ای است که امر خـدا را به ما می رساند. چنین کسانی دیگر احتیاج ندارند که بیش از اعتقاد به خدا چیزی را لازم بدانند. همان اصل اعتقاد به خـدا کـافی است که بگوینـد او امر و نهی ای می کنـد و امر و نهی منشأ خیر و شـر اخلاقی می شود. اما عقل ما خودش می فهمـد، انگـار که خـدا به عقـل وحی می کنـد و عقـل هم برای مـا بیـان می کنـد. [عقل] یک رسول باطنی است و همین برای فهمیدن احکام اخلاقی کافی است. بعضی از آن ها ممکن است طور دیگری بگویند، بگویند خیر و شر

اخلاقی از امر و نهی الهی برمی خیزد و ما جز وحی راهی برای شناختن آن نداریم. به عبارت دیگر هم [در] مقام ثبوت اخلاق مرتبط با دین است، یعنی عقاید دینی و هم [در] مقام اثبات [اخلاق] مرتبط با دین است یعنی دستورات دینی. دستورات دینی کاشف از اراده خداست. منشأ خیر و شر اخلاقی، اراده خداست پس باید در مقام ثبوت، معتقد به وجود خدا باشیم و وجود اراده ای که به خیر تعلّق گرفته است. برای کشف مراد خدا هم باز باید معتقد به دین باشیم، یعنی معتقد به وحی و نبوت تا از راه دین مراد خدا را به دست آوریم. این مکتب اخلاقی بالاترین رابطه دین و اخلاق را باید معتقد باشد، هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات.

پس به طور مطلق نمی شود گفت که اخلاق، با دین پیوند دارد و یا مستقل از دین است، بلکه باید دید کدام اخلاق بر کدام مبنا؟ [در]مبنایی که ما در فلسفه اخلاق پذیرفتیم، گفتیم که خیر و شر اخلاقی در واقع مبیّن رابطه ای است که بین افعال اختیاری انسان و نتایج نهایی آن ها دارد. و ما وقتی می توانیم بفهمیم که کاری خیر یا شر است که این رابطه را کشف کنیم. بدانیم که یک فعل با کمال نهایی ما رابطه مثبت دارد که خیر باشد یا رابطه منفی دارد که شر باشد. لازمه پذیرفتن اصل این نظریه متوقف بر پذیرفتن وجود خدا یا قیامت یا وحی نیست چه رسد به دستورات دین. منتها در این که کمال نهایی چیست و چگونه باید رابطه بین افعال و کمال نهایی را کشف کرد، در این جاست که ارتباط با دین پدید می آید. پس اگر ما فقط اصل مبانی این نظریه را در نظر بگیریم متوقف بر دین نیست. اما وقتی بخواهیم به آن، شکل خاصّی بدهیم و

معین کنیم که چه اخلاقی خوب است و چرا خوب است و چه اخلاقی بد است و چرا، اینجا است که این نظریه هم با اصول دین و هم احیانا با محتوای وحی و نبوت ارتباط پیدا می کند. اما در اصل برای این که ما بگوییم کمال نهایی انسان چیست. چون هرکسی ممکن است کمال نهایی را چیزی پندارد، ناچاریم مسئله خدا را مطرح کنیم تا اثبات کنیم که کمال نهایی انسان، «قرب به خداست»، این جاست که این نظریه هم با اعتقاد دینی ارتباط پیدا می کند و همین طور برای تشخیص افعال خیر که رابطه با کمال نهایی انسان دارد باید مسئله خلود نفس و جاودانگی نفس را در نظر بگیریم تا اگر پاره ای از کمالات مادّی منافات و معارض با کمالات ابدی و جاودانه شد، بتوانیم بین این ها ترجیحی قایل شویم و بگوییم فلان کار بد است نه از آن رو که نمی تواند کمال مادّی برای ما به وجود آورد، بلکه از آن رو که با یک کمال اخروی در تعارض است. پس باید به معاد هم اعتقاد داشته باشیم. به علاوه آن چه ما می توانیم به وسیله عقل از رابطه بین افعال و کمال نهایی به دست آوریم، یک سری مفاهیم کلّی است. که این مفاهیم کلّی برای تعیین مصادیق دستورات خلاقی چندان کارایی ندارد. مثلاً می فهمیم که عدل، خوب است. امّا در هر موردی عدل چه اقتضا دارد و چگونه رفتاری در هر موردی عادلانه است در بسیاری [از] موارد روشن نیست و عقل خود به خود نمی تواند تشخیص دهد، فرض کنید آیا در جامعه حقوق زن و مرد باید کاملاً یکسان باشد یا باید بین آن ها تفاوت هایی باشد؟ کدام عادلانه است؟ و اگر باید تفاوت هایی باشد چه اندازه باید باشد و در چه مواردی باید باشد، این ها را عقل به خودی خود نمی تواند کشف کند. وقتی می توانیم که احاطه بر تمام روابط افعالمان با غایات و نتایج نهایی آن ها داشته باشیم و چنین احاطه ای برای عقل عادی بشر

ممکـن نیست. پس برای به دست [آوردن] مصـادیق خـاصّ دسـتورات اخلاـقی بـاز احتیـاج به دین داریم، یعنی وحی است که دسـتورات اخلاقی را در هر مورد خاصّـی با حدود خاصّ خودش، با شرایط و لوازمش تبیین می کند و عقل به تنهایی از عهده چنین کـاری برنمی آیـد. پس نظریه مـا هم در شـکل کـاملش به اصـول اعتقـادی دین (اعتقـاد به خـدا و قیـامت و وحی) و در تشـخیص مصـادیق قواعـد اخلاـقی به محتوای وحی و دسـتورات دین احتیـاج دارد. طبعا طبق نظریه ای که ما درست می دانیم اخلاق از دین جدا نیست، نه از اعتقادات دینی و نه از دسـتورات دینی. نه تنها جدا نیست که ما در هیچ موردی بی نیاز از دین نیستیم. نه از اعتقادات دینی برای تبیین نظریه مان بی نیازیم و نه از تعیین دستورات اخلاقی بی نیاز از محتوای وحی هستیم. در هر دو مورد، هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات این نظریه اخلاقی با دین ارتباط دارد. (۱)

۱- ۱. همان، صص ۱۹۵ ۱۹۹

۲. عدم ابتنای پذیرش اخلاق بر پذیرش دین

گاهی برای این که رابطه اخلاق و دین را تحکیم کنند و بگویند اخلاق منهای دین معنی ندارد، [می گویند] پایه اخلاق، بر اعتقاد به امور معنوی و غیر مادّی است و اگر کسانی بی دین باشند و معتقد به اصالت ماده باشند، اینها هیچ امر معنوی را قایل نیستند، پس چگونه ممکن است اخلاقی را قایل باشند؟!

آیا این بیان صحیح و برهانی است یا قابل مناقشه است؟ یک وقت ما براساس مبنای خودمان در فلسفه اخلاق یا مبنای صحیح در اخلاق می خواهیم قضاوت کنیم ناچار باید دین را پذیرفت و اخلاق منهای دین، معنی ندارد. ولی یک وقت به عنوان یک بحث علمی می خواهیم بگوییم که آیا اخلاق از نظر ماهوی طوری است که بدون اعتقاد به دین از هیچ دیدگاهی تحقق نمی یابد، یا این طور نیست؟

انصاف این است که اخلاق به معنایی که در مکتب های مختلف مطرح می شود، طوری نیست که همیشه متوقف بر پذیرفتن دین باشد. یعنی اخلاقی که مبتنی بر اصالت لذّت، اصالت نفع، وجدان، اصالت جامعه (یعنی اخلاق را نوعی آداب و رسوم تلقّی می کند منتها یک آداب و رسوم نسبتا عمومی) است این ها هیچ توقّفی بر دین ندارد، حتّی اگر کسانی ماتریالیست باشند و اصلاً معتقد به امور ماورای طبیعی هم نباشند، باز می توانند اخلاق را روی این مبانی بپذیرند. یعنی می گویند مفاهیم اخلاقی یک مفاهیم مادّی نیست، [بلکه] یک مفاهیم اعتباری است ولی مبنایش طبیعت است، به عبارت دیگر می گویند ماده وقتی به حدّی از کمال و پیچیدگی می رسد طوری می شود که اینها را درک

می کنـد. به زنـدگی اجتمـاعی تن در می دهـد و آداب و رسوم اجتمـاعی را می پـذیرد و برای اینهـا هم ارزش قایل می شود. حقیقت همه این ها مادّی است. یعنی مغز انسان است که این گونه می شود.

حالا ـ یـک وقت مـا بحث می کنیم که ادراک، امر مـادی نیست و محـال است بر پـایه اصالت ماده برای ادراک و برای مفاهیم ارزشـی یـک تـبیین فلسـفی درسـتی بـدهیم، این یـک نزاعی است در اصـل مبنـای ماتریـالیسم. ولی صـرف نظر از این مبنـا در خصوص بحث اخلاقی با یک نفر ماتریالیست در حوزه اخلاق فقط، نباید سایر مبانی را مطرح کنیم. فقط می خواهیم در حوزه اخلاق بحث کنیم [و] کار با سایر مبانی فلسفی و تاریخی و جامعه شناسی آن نداریم. پس در حوزه اخلاق به خصوص ما نمی توانیم بـا مادّی به این شـکل بحث کنیم که تو چون معتقـد به خـدا و قیامت نیستی هیـچ مکتب اخلاقی را نمی توانی بپـذیری، [چون] این به مبنـای فلسفی برمی گردد و اشـکالی [که] در اصـل بینش فلسـفی [مـادّی گرایان] است [و] بنا [بود که] بحث ما فقـط در حوزه اخلاـق باشـد. [براین پایه] با صـرف نظر کردن از مبنای جهان بینی آنها نمی شود به آنها اشـکال کرد که چون شمـا غیر از ماده، چیزی را قبول نداریـد پس نبایـد هیـچ اخلاقی را بپـذیرد. [یعنی مادّیون در عین حالی که می تواننـد خـدا را انکار کنند، می توانند اخلاق را هم قبول داشته باشند و بین این دو تناقض نیست.] (۱)

۳. اشتراک لفظی بودن معنویات

چنین وانمود می شود که پـذیرفتن یـک دسـتگاه اخلاـق یعنی پـذیرفتن ارزش هـای معنوی، و انکـار دین یعنی انکـار هرگونه معنویات. این دو با

۱- ۱. همان، صص ۱۹۹ ۲۰۱

هم متناقض است. کسی که مادّی شد یعنی منکر معنویات است و اگر اخلاق دارد، یعنی معنویات را قبول دارد، بین این دو تناقض است. ولی انصاف مطلب این است که معنویات یک لفظ متشابهی است. به یک معنا ممکن است آن ها معنویات را قبول داشته باشند و حتی تصریح هم می کنند. این طور نیست که معنویات، مساوی با اعتقاد به خدا و قیامت باشد. آن ها می گویند اگر منظورتان از معنویات اثبات یک موجود مجرّد مستقل ماورای طبیعی است، بله ما منکریم. امّا معنویاتی که ما می گوییم لازمه اش چنین چیزی نیست. لازمه اش مفاهیمی است که انسان مادّی می پذیرد و خارج از مادّه هم نیست. معنوی یعنی چیز محسوس و ملموسی نیست. وضع و شکل و حجم ندارد، ولی به هر حال چیزی است که ماده درک می کند و از خواص خود ماده و یا خواص اجتماع است و یا درکی است که برای جامعه حاصل می شود. پس در واقع این بیان مشتمل بر مغالطه است. معنویات به صورت اشتراک لفظی استعمال شده چنان چه ذکر شد. معنویاتی که در مادّیت مطرح می شود یعنی ارزش قایل شدن برای مفاهیمی. به طور مثال برای میهن، ملّت، انسانیت یا سایر اموری که معنوی است یعنی محسوس نیست. اما به هر حال متعلّق آن، امر مادّی است ولی نه به این معنا که ما عالم مجرّداتی قایل شدیم، آن چنان که لازمه اعتقادات دینی است. (1)

۱- ۱. همان، صص ۲۰۱ و ۲۰۲

کتاب نامه

۱. دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود، اخلاق اسلامی، قم، دفتر نشر و پخش معارف، ۱۳۸۰.

۲. غرویان، محسن، فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، بی جا، مؤسّسه فرهنگی یمین، ۱۳۷۷.

۳. فتحعلی خانی، محمد، فلسفه اخلاق، قم، دفتر نشر و تحقیقات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷.

۴. مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، قم، انتشارات مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.

۵. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، بی جا، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ج ۱، ۱۳۷۰.

۶. ________________، اخلاق در قرآن، قم، انتشارات مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ج ۱، ۱۳۷۶.

۷. ________________،فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ ششم، ۱۳۷۶.

۸. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، قم، انتشارات صدرا، بی تا.

۹. ________________، اسلام و مقتضیات زمان، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ج ۱، ۱۳۶۵.

۱۰. ________________، اسلام و مقتضیات زمان، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ج ۲، ۱۳۷۲.

۱۱. ________________، انسان کامل، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۸.

۱۲. ________________، تعلیم و تربیت در اسلام، قم، انتشارات صدرا، چاپ سی و پنجم، ۱۳۷۹.

۱۳. ________________، فلسفه اخلاق، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۶.

ص: ۱۹۹

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹